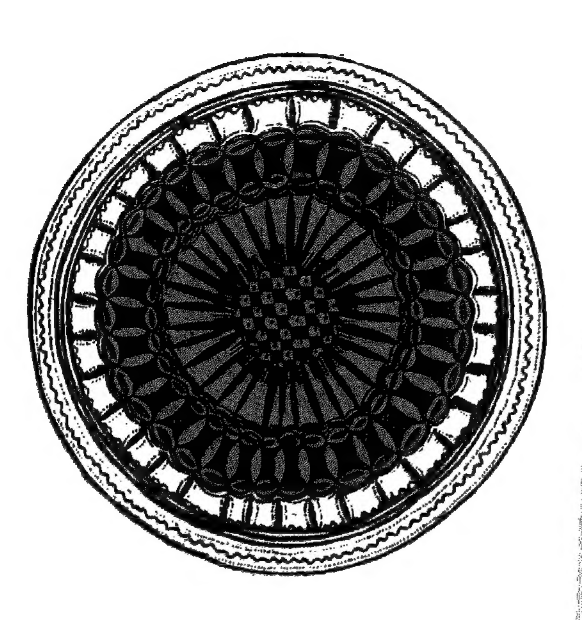
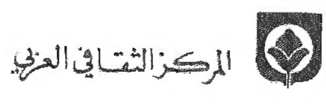
د. طه عبد الرحمن

اللسان و الميزان
أو
التكوثر العقلي





المركز الثقافي العربي



اللسان و الميزان

أو

التكوثر العقلي

* اللسان والميزان أو التكَوْثُر العقلي

* تأليف: د. طـه عبد الرحمن

* الطبعة الأولى، 1998

* الناشر: المركز الثقافي العربي

العنوان:

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
• 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

اللسان و الميزان
أو
التكوثر العقلي

د. طه عبد الرحمن
أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط (المغرب)


المركز الثقافي العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله عز وجل:

«الرحمن علم القرآن، خلق الإنسان علمه البيان، الشمس والقمر بحسبان، والنجم والشجر يسجدان، والسماء رفعها ووضع الميزان، ألا تطغوا في الميزان، وأقيموا الوزن بالقسط، ولا تخسروا الميزان».

صدق الله العظيم

(الآيات: من 1 إلى9 ، سورة الرحمن)#.

نفتتح كتابنا بهذه الآيات الكريمة لكثرة استشهاد علماء المسلمين بها عند التّذليل على مشروعية «علم المنطق»، من ذلك استشهاد ابن حزم الأندلسي ببعضها في مطلع كتابه: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، واستشهاد أبي حامد الغزالي بها في كتابه: **القسطاس المستقيم**؛ ونرى رأي ابن حزم في حمل لفظ «البيان» في الآية الكريمة على معنى «المنطق» ومعنى «اللسان» معاً، وهذا أمر دقيق لم يتفطن إليه الباحثون إن لم يتعسف بعضهم، فيقصر دلالة هذا اللفظ الجليل على الجانب اللغوي من العملية الفكرية، وهو خطأ شنيع، كما نكاد نرى رأي الغزالي في حمل لفظ «الميزان» على معنى «آلة المعرفة» لولا أنه رد هذه الآلة إلى ضروب القياس الأرسطي، وهو أمر لا يمكننا تقبله ولا حتى تعقله.

محتوى الكتاب

الباب الأول
الدلالة والاستدلال

الباب الثاني
الخطاب والحِجاج

الباب الثالث
نماذج من التراث اللغوي المنطقي

مازلنا[1] نتذكر، حين عدنا من رحلتنا الدراسية إلى فرنسا في مطلع السبعينات والتحقنا بهيئة التدريس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أن مؤرخ الفلسفة الكبير نجيب بلدي هَـبَّ يدعونا إلى تولي تدريس مادة المنطق بشعبة الفلسفة؛ وكان قد تَحَمَّل هو هذا التدريس لمدة غير قصيرة، سَدّاً للنقص الذي كانت تعاني منه الشعبة المذكورة في هذه المادة الهامة؛ فكانت دروسه في المنطق عبارة عن حصة واحدة يقرأ فيها هذا الكتاب أو ذاك من كتب المنطق التقليدية، لاسيما «معيار العلم» للغزالي، مكتفيا بترجمة مصطلحاته إلى اللغة الفرنسية.

فشعرنا حينذاك بأن عبئا ثقيلا يتوجب علينا النهوض به كاملا، وهو: «إخراج التدريس المنطقي العربي بالجامعة المغربية من صورته التقليدية والمضيقة إلى صورة حديثة وموسعة»؛ ولما كان القيام بهذا الواجب على أتمه يفضي حتما إلى إحداث منعطف جديد في تدريس المنطق بكليتنا يفصل بين جيلين اثنين: جيل المنطق التقليدي وجيل المنطق الحديث، فما أن أبدينا الاستعداد لتولى هذه المهمة في جانبيها التحديثي والتوسيعي، حتى اصطدمنا بعقبات متواليات، بعضها واجه إرادتنا في التحديث وبعضها الآخر واجه إرادتنا في التوسيع.

وكانت أُولى هذه العقبات معارضةَ بعض زملائنا لتدريس المنطق الحديث بَدَلَ المنطق القديم، وكانت غالبيتهم إذذاك من إخواننا المشرقيين الذين اشتبه على بعضهم مضمون هذا المنطق، حتى ظن أنه لا فرق بينه وبين «الوضعية المنطقية»؛ وغفر الله للفيلسوف زكي نجيب محمود الذي وضع كتابا تمهيديا في المنطق وعَنونَه: «المنطق الوضعي»، فقد كان

(1) إذا نحن استعملنا ضمير الجمع بدل ضمير المفرد في كتاباتنا، فلأن هذا الاستعمال تقليد عربي أصيل في صيغة التكلم من صيغ الكلام، ثم لأنه هو الاستعمال المتعارف عليه في المقال العلمي والتأليف الأكاديمي، فضلاً عن أنه يفيد معنى «المشاركة» و «القرب»، إذ يجعل المتكلم ناطقاً باسمه وباسم غيره، ولا غير أقرب إليه من المخاطب، حتى كأن هذا المخاطب عالِم بما يخبره به المتكلم ومشارك له فيه، فيكون ضمير الجمع، من هذه الجهة، أبلغ في الدلالة على التأدب والتواضع من صيغة المفرد، ولا دلالة له إطلاقاً على تعظيم الذات ولا على الإعجاب بالنفس.

ضرر هذا العنوان أكثر من نفعه، إذ قطع عن المشارقة والمغاربة على حد سواء طريق تحصيل تصور حقيقي للمنطق الحديث، فقد ضار راسخا في أذهانهم أن المنطق إنما هو ابن النزعة الوضعية وأنه يزول بزوالها؛ وقد أمضينا سنوات نقتلع من النفوس في الوسط الجامعي هذا الاعتقاد الفاسد.

وكانت العقبة الثانية معارضةَ بعض الطلاب لتلقي دروس المنطق الحديث، إذ كان أغلبهم حينذاك منخرطين في بيئة مُسيَّسة لا تسمع ولا تعقل إلا الفكر الماركسي في نزعاته المختلفة، وكانوا يرون في انتقادات «لينين» للوضعية غاية العلم ونهاية الحقيقة، بعد أن ثبَّت في قلوبهم من لا يعرفون المنطق الجديد إلا عن طريق كتاب «المنطق الوضعي» السالف الذكر، أن المنطق والوضعية سيان، وإلا فصنوان لا يفترقان، فصاروا يطالبون بتدريس مادة المنطق الجدلي مكان المنطق الرمزي، وأبوا أن يتبينوا أن الأول فلسفة صريحة والثاني علم صحيح.

وأمام هاتين العقبتين: إصرارُ بعض الزملاء على الاكتفاء بالمنطق الأرسطي ومناداةُ الطلبة بالاقتصار على المنطق الجدلي، ما وسعنا إلا اللجوء إلى الحيلة، وإلا غُلِبنا على أمرنا وفُتِنا في علمنا، فيكون ذلك سببا إلى حرمان الجميع من التبصر بما حصله علم المنطق من تقدم منذ ما ينيف عن نصف قرن، فنزداد تخلفا إلى تخلفنا، فقررنا افتتاح دروسنا بعرض لأبواب المنطق التقليدي حتى تطمئن مجموعة الأساتذة المعارضين، ثم مواصلتها بدروس في أصول المنطق الجدلي حتى ترضى مجموعة الطلبة المناهضين، عاملين أثناء ذلك بما أوتينا من قدرة تربوية على أن نولد في نفوس الطلبة الحاجة إلى الاطلاع على المنطق الجديد، حتى إذا أحسسنا تمكن هذه الحاجة من قلوبهم، خصصنا القسم الأخير من دروسنا للأصول العامة لهذا المنطق عسى أن يستأنسوا به ويجدوا الميل إليه.

وأخذنا في السنوات اللاحقة نقلل تدريجيا من أبواب المنطق التقليدي والمنطق الجدلي، مواصلين توعيتنا للزملاء والطلبة بأهمية الدرس المنطقي الحديث، حتى إذا تأكدنا من بوادر تخليهم عن الاعتقاد في الأصل الوضعي للمنطق، أسقطنا من برنامجنا المنطق الجدلي، ثم أسقطنا في السنة التي تلته المنطق التقليدي، فاستقام لنا بعد طول معاناة تدريس حساب القضايا في سنة كاملة وتدريس حساب المحمولات في السنة الموالية.

ولم تكن العقبات التي اعترضت سبيلنا في الزيادة من حصص المنطق أقل من تلك التي اعترضتنا عند تغيير مادته؛ وقد تمكنا بعد جهد جهيد من اقتحام بعضها وإنشاء شهادة عليا تحت اسم «المنطق وتاريخ العلوم» تُمَهِّد لتحصيل دبلوم الدراسات العليا (وهو ما يعادل شهادة «الماجستير») في المنطق، شاركَنا في تأطير طلابها مؤرخُ المنطق القدير نبيل

الشهابي إلى أن تم إقصاؤه بطريق لا تليق بمكانته العلمية ولا بشمائل الضيافة المغربية، فتوقفت الشهادة سنوات غير قليلة بسبب فقد هذا الإطار الجيد.

ولم يثنينا ذلك عن عزمنا على استعادة فتح هذه الشهادة، فطالبنا بإجراء مباراة للباحثين الذين حصلوا على هذه الشهادة العليا من أجل توفير أطر لتدريس المنطق في الإجازة بعد أن اتسعت حصصه قليلا وتكاثر عدد طلاب الفلسفة، حتى نتفرغ من جانبنا لتأطير الدراسات العليا؛ فكان أن التحقت بهيئة التدريس بالقسم مجموعة من هؤلاء الباحثين المتبارين، واستطعنا بذلك أن نعيد فتح الشهادة العليا المذكورة، مستعينين ببعض هؤلاء الزملاء الجدد.

ولكن محنتنا مع تدريس المنطق لا يراد لها أن تنتهي ولو بعد انصرام أزيد من عشرين سنة عليه؛ فما أن مضت مدة على فتح هذه الشهادة، حتى أعيد إغلاقها بدعوى عدم إقبال الطلاب على التسجيل بها، وهو أمر لم يَحدُث قط في مجموع سنوات فتحها التي تقارب العشرين؛ والعجب أن هذه الدعوى تصادف قرارات وزارة التعليم العالي التي تقضي بالتقليص من الشهادات العليا بالنسبة لمجموع المؤسسات الجامعية المغربية، لئلا تواجه مشكل البطالة بين حملة الشهادات العليا، والأعجب من ذلك أن يقع هذا التقليص على شهادة «المنطق وتاريخ العلوم»، ولا يقع على غيرها مما استُحدِث معها أو بعدها من الشهادات في نفس الشعبة.

وتلوح في الأفق عقبات أشد فيما نحن مقبلون عليه من إحداث لـ«نظام وحدات التكوين» ـ وهو، في صورته التي وصلتنا، نظام منقول عن نظام التعليم الجامعي الفرنسي، من غير تصحيح لأخطائه ولا سد لثغراته ـ ذلك أن مجال الاعتبارات غير العلمية فيه بلغ الغاية في الاتساع وأن دور الأستاذ المسؤول عن الوحدة في قرار فتح الوحدة أو إغلاقها لا وجود له كما لا وجود لدوره في تقرير المستقبل العلمي لبلده؛ أفلا ينبغي، على العكس من ذلك، أن يُفسَح المجال للأستاذ الجامعي حتى يبلـِّغ علمه أو ينشر فكره أو يبث فنه، ناهضا بواجب الإسهام في النبوغ الثقافي لوطنه وفي تدعيم مكانته العلمية بين الأوطان المتيقظة والمتنورة أم أن الازدهار الثقافي والإشعاع العلمي سقطت منزلتهما في قلوب أهل الحل والعقد؟

أما عن الجانب التقني من تدريس مادة المنطق، فمعلوم أن المنطق قد عرف منذ ازدواجه بالرياضيات في مطلع هذا القرن تطورا كبيرا تمثل في اتساع مجاله وتشعب مباحثه وتزايد الدقة في مناهجه؛ فتجد فيه أبواب المنطق «الكلاسيكي» كحساب القضايا وحساب المحمولات بمراتبه المختلفة كما تجد أبواب المنطق «غير الكلاسيكي»، وهي تشمل مختلف التوسيعات والتحريفات التي يمكن إدخالها على المنطق الكلاسيكي، وقد بلغت

غاية بعيدة في التعدد والتجدد، ثم تجد فيه «منطق المنطق» (أو «المنطق الفوقي»)*[2]، وهو يبحث في الخصائص الصورية للأنساق المنطقية و«فلسفة المنطق»، وهي تنظر في الإشكالات الفلسفية التي تطرحها مفاهيم المنطق ومناهجه، فضلا عن «تاريخ المنطق» الذي هو باب يتسع لمختلف أطوار المنطق الأرسطي والرواقي والإسلامي والمسيحي (الوسيط) والرمزي.

كما أن صلات المنطق بالمعارف الأخرى ازدادت رسوخا واتساعا، بما أنه آلة للعلوم جميعا، غير أن هذه الصلات اتخذت مع بعض المعارف خاصة طابعا متميزا، وهي: الفلسفيات واللسانيات والرياضيات والإعلاميات.

ونرى من جانبنا ضرورة تجديد الصلات بين المنطق والأصوليات؛ فإذا كان المتقدمون برئاسة الغزالي قد جعلوا من المنطق مقدمة لعلم الأصول، فإننا نسلك في الصلة بين العلمين طريقا معاكسا لمسلك هؤلاء، فلا نجعل المنطق جزءا من علم الأصول كما فعل هؤلاء، وإنما نجعل علم الأصول جزءا من علم المنطق؛ فمن مفاهيم الأصوليين ومناهجهم وقواعدهم ما يدخل في باب «المنطق الطبيعي» كأنواع الدلالات وفي باب «المنطق الحجاجي» كأنواع الاعتراضات والمناظرة والقياس وما يدخل في باب «المنطق البرهاني» كأنواع الأحكام الشرعية؛ وقد اجتهدنا في استثمار عدد من هذه المفاهيم والقواعد في مؤلفنا هذا، موطدين العزم على أن نوسع مجال هذا الاستثمار في كتاباتنا المقبلة.

وأمام التعارض بين التنوع في أبواب المنطق من جهة والتقلُّص في حصص تدريسه من جهة ثانية، لم يكن لنا بد من أن نقتصر على تلقين الضروري منه، وهو يتكون من منطق القضايا ومنطق المحمولات مع التساوي والتوابع ومن خصائص الأنساق الصورية، كما أننا عملنا على تعريب لغة هذا الحساب الجديد وعلى ترجمة كثير من مصطلحاته ما لبثت مقابلاتها العربية أن دارت على الألسن وجرت بها الأقلام.

ونظرنا طويلا في وضع كتاب مدرسي يشمل هذه الأبواب الأساسية مفصلةً على قدر الطاقة ومرتبةً على مقتضى التسلسل البرهاني، لكن نفورنا الشديد من تقرير ما تقرر وتحرير ما تحرر في لغات أخرى ترجح على شعورنا بحاجة الطالب العربي إلى مثل هذا الكتاب الجامع ولو أن هناك بعض المؤلفات العربية النادرة التي وُفِّقت في بسط أو تبسيط أصول هذا المنطق الجديد، فتركنا التأليف في هذا المضمار لغيرنا وآثرنا الكتابة المنطقية الاجتهادية أو قل إن شئت الإبداعية؛ ولما كان اختصاصنا الأخص هو: «العلاقات بين المنطقيات واللسانيات»، فقد اشتغلنا سنوات عدة بتجديد النظر في مسائل مخصوصة من هذا الباب،

(2) نضع على المصطلح العربي العلامة: * لتنبيه القارىء على أن مقابليه الأجنبيين: الفرنسي والإنجليزي واردين في قائمة المقابلات الأجنبية للمصطلحات المستعملة المرتبة في آخر الكتاب.

غير مكتفين بعرض ما تقرر من النظريات العلمية أو نقل ما نشأ من آراء فلسفية.

كما سعينا إلى ابتداء طريق في الكتابة الفلسفية يخرج عن الطريق الذي يتبعه فيها الكتاب العرب المعاصرون، إحياء لتقليد علمي عربي أصيل، وهو العناية بـ«علوم الآلة» أو «علوم الوسائل» في مقابل «علوم المقاصد» أو «علوم الغايات»؛ فمعلوم أن الكتابة الفلسفية العربية الحديثة طغى عليها الاهتمام بالوقائع التاريخية والأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية، حتى كادت بعض إنتاجاتها لا تتميز في شيء عن نظائرها في الكتابة التاريخية العربية؛ انظر إلى بعض الكتاب الذين ابتدأوا حياتهم الفكرية بالتأليف الفلسفي كيف أنهم تحولوا إلى كتاب يطمعون في تعاطي التاريخ تعاطي أهله له! وانظر كذلك إلى بعض الكتاب الذين ابتدأوا حياتهم العلمية بالتأليف التاريخي كيف أنهم تحولوا إلى كتاب يطمعون في تعاطي الفلسفة تعاطي أهلها لها! فإذا أُغرِقت الفلسفة بـ«أشياء» التاريخ، مواضيع أو مناهج، لم يعد الانتقال منها إليه ولا الانتقال منه إليها يستلزم تجديد المعرفة ولا التفرغ للتكوين.

أما نحن، فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية ولا نجده إلا مفضيا إلى الإضرار بحقيقة التفلسف؛ ذلك أن الفلسفة والتاريخ، شئنا أو أبينا، شعبتان في المعرفة متعارضتان؛ ولا غرابة أن يكون واضع «الأورغانون»، «أرسطوطاليس»، هو أول من نبه على هذا التعارض، جاعلا من التاريخ نظرا في الجزئيات المشخصة ومن الفلسفة نظرا في الكليات المجردة؛ وإذا صح هذا، صح معه أن استغراق المتفلسف في طلب الأمور الجزئية لا بد أن يقطع عنه طريق التدرج في مراتب التجريد التي تنقله إلى فضاء العقل الفسيح، بيد أن المطلوب منه هو هذا التجريد الموسع لا ذاك التشخيص المضيق.

لذا، وجدنا أن المسؤولية منوطة بنا بأن نُسهِم في إخراج الكتابة الفلسفية العربية من هذا الطريق الذي يؤدي إلى محو روح التفلسف فيها، ولا نكون بذلك بدعا في هذا الأمر، وإنما نكون قد جددنا الصلة بالكتابة الفلسفية الأصلية التي أمَّها كبار مفكري الإسلام، ألا وهي الكتابة التي تزدوج فيها الفلسفة بالمنطق باعتباره المنهج الذي يوصلها إلى الحقائق التي تطلبها!

فإذا قيل: «إن ازدواج الفلسفة بالمنطق ليس أوْلى من ازدواجها بالتاريخ»، فإننا نقول: إن الازدواج الأول ازدواج مضمون بوسيلة، بينما الازدواج الثاني هو ازدواج مضمون بمضمون؛ وشتان بين الازدواجين، فقد ينفك المضمون عن المضمون ولا ينفك المضمون عن الوسيلة، فضلا عن أن ظهور بواكير الفكر الفلسفي اقترنت بالدعوة إلى التوسل بالأداة المنطقية في تقرير قضاياه، فيكون المنطق هو المنهج الذي وُضِع للفلسفة في الأصل؛ فإذا صُرِفت عن هذا المنهج المقرر إلى غيره، دل ذلك على صرفها عن نفسها والخروج بها إلى ما عداها.

وإذا قيل: «إن مبدأ ازدواج الفلسفة بالمنطق إنما هو عين المبدإ الذي تدعو إليه الوضعية المنطقية»، فإننا نقول: إن غرض هذه النزعة المعاصرة هو قطع دابر الفلسفة وإبدال المنطق مكانها، بينما مقصودنا، على العكس من ذلك، هو ترسيخ قدم التفلسف الصحيح بيننا بإحكام مسالكه، حتى لا نرسل الأحكام على عواهنها ولا نندفع في الكلام بغير حساب، وحتى لا يتطرق القلق إلى مفاهيمنا ولا التداعي إلى بناءاتنا ولا الفساد إلى استنتاجاتنا، كما رسخت قدمه عند المتقدمين من مفكري الإسلام بفضل تمسكهم بالآلة المنطقية، حتى إنه لا سبيل إلى فهم إنتاجهم الفلسفي من غير الإحاطة بآليات البناء المنطقي لهذا الإنتاج.

ولما كنا نؤثر التأليف المنطقي الاجتهادي على التأليف المنطقي المدرسي كما نؤثر التأليف الفلسفي المنطقي على التأليف الفلسفي التاريخي، فقد جمعنا في هذا الكتاب أبحاثا منطقية لسانية تدخل في باب التأليف الاجتهادي، إذ سعينا إلى أن نجيء فيها بشكل أو بآخر بما لا نكون معه مقلدين ولا ناقلين ولا شارحين، بين اختراع لمفاهيم وتوليد لمصطلحات وبيان لفروق وإنشاء لدعاوَى وصوغ لمبادئ ووضع لقواعد وترتيب لقوانين وتدليل على مسائل واستخلاص لنتائج و تصحيح لآراء وإيراد لشُبه، وقس على ذلك نظائره.

وقد أتت فصول هذا الكتاب، على استقلال كل واحد منها بموضوع مخصوص، موصولا بعضها ببعض ومكملا بعضها لبعض، زاد في هذا التواصل والتكامل بينها أنها تخدم كلها غرضا فلسفيا واحدا ينزل منها منزلة اللحمة من سداها، وهذا الغرض الفلسفي الذي وجه تحليلاتنا اللغوية وترتيباتنا المنطقية هو: «وجدان الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة»؛ ونصطلح على تسمية هذا الغرض الفلسفي الخاص باسم «التَّكَوْثُر»، فكل فصل احتواه هذا الكتاب ينهض بنوع من التكوثر يتكامل مع النوع الذي ينهض به غيره، إن تمهيدا له أو توسيعا أو تتميما أو تطبيقا.

وبناء على ذلك، جعلنا مدار هذا الكتاب على مقدمة ومدخل عام وعلى ثلاثة أبواب رتبنا لكل منها مدخلا وفصولا، ثم أنهيناه بخاتمة جامعة.

أما المقدمة، فقد أتينا على ذكر ما فيها، إذ ضمناها تجربتنا في تدريس مادة المنطق بالجامعة المغربية، مبرزين بعض أطوارها وبعض العقبات التي عاقت طريقنا كما نبهنا فيها على ضرورة إخراج الكتابة الفلسفية العربية من المنزلق التاريخي الساذج الذي انحدرت إليه وعلى مسيس الحاجة إلى تجديد صلتها بالآلة المنطقية، حتى تستعيد خصوصيتها، نهوضا بالتقليد الفلسفي العربي الأصيل الذي وضع أسسه فلاسفة الإسلام.

وأما المدخل العام، فقد خصصناه لبيان الأصل الفلسفي الذي انبنى عليه الكتاب في جملته، وهو ما سميناه بـ«التكوثر العقلي»، فوضحنا كيف أنه خاصية مميزة للفعل العقلي

الإنساني، واقفين عند الفرضيات الأربع التي دارت عليه في فلسفة المعرفة وعلم اللغة، وهي: «التعدد المعرفي» و«التراكم المعرفي» و«التوليد اللغوي» و«التعدد الصوتي»، ومبرزين الخصائص الأساسية لكل فرضية منها وحدودها العامة بالإضافة إلى فرضيتنا الخاصة.

وأما الباب الأول، فقد احتوى مدخلا فلسفيا وثلاثة فصول منطقية لسانية.

اختص المدخل منها بالكلام عن «التكوثر» في مجال المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية، محددا أسبابه في علاقات عقلية ثلاثة هي: «الانبناء» و«الإقامة» و«النظم».

وتفرد الفصل الأول من هذا الباب بتوضيح مفهوم «الانبناء»، فاشتمل على تحديد مفصل لمفهوم «الاستلزام المنطقي» مع تقسيمه إلى قسمين: أحدهما استلزام صناعي يختص به المنطق الصوري، والثاني استلزام غير صناعي ينظر فيه المنطق الطبيعي وتدخل فيه ضروب الاستلزام الدلالي والتداوُلي التي نجدها في كتب علم الأصول.

كما تفرد الفصل الثاني ببيان مفهوم «الإقامة»، فتضمن تحليلا لخصائص الدليل الطبيعي، متطرقا بتوسع إلى الإضمار بوصفه أدل هذه الخصائص على حقيقة الاستلزام الطبيعي، فحدد طبيعته ووظيفته واستخرج أسبابه وأقسامه ووضح كيفية تعقب مواطنه في الأدلة.

وتميز الفصل الثالث بتوضيح مفهوم «النظم»، فاشتمل على تحديد مسهب لمفهوم «البنية» وعلى ترتيب لأنواعها الجبرية ولتطبيقات بعضها في بعض، كما تضمن تفصيلا لتأويل الأنساق المنطقية بواسطة البنيات وما يترتب عليه من خصائص ونتائج.

وأما الباب الثاني، فقد احتوى هو الآخر مدخلا فلسفيا وأربعة فصول منطقية لسانية.

اختص المدخل بالحديث عن التكوثر في مجال الخطاب الطبيعي، مبينا كيف أن خصائص الكلام الإنساني الثلاث، وهي: «الخطابية» و«الحجاجية» و«المجازية» تكون أسبابا فاعلة في هذا التكوثر.

وتميز الفصل الأول من هذا الباب ببيان العلاقة الخطابية، فوضح كيف أن هذه العلاقة تنبني على جانبين متلازمين، وهما: التواصل والتعامل، مستخرجا جملة من القواعد التي ينضبط بها تعامل الناطقين، فضلا عن القواعد المقررة التي يتبعونها في تواصلهم.

كما تميز الفصل الثاني والثالث بتوضيح العلاقة الحجاجية، فتناول الأول منهما مفهوم «الحجاج» وحدد أنواعه الثلاثة كما حدد لكل نوع منها نموذجه التواصلي المناسب له، مبرزا صفاته وقواعده أو حدوده، وتناول الآخر تحديد مراتب الحجاج والقوانين التي تضبطها كما قابل بينها وبين ضروب قياس التمثيل، مُعيِّنا وجوه التوافق بين المراتب الحجاجية والضروب التمثيلية.

وأخيرا تفرد الفصل الرابع ببيان العلاقة المجازية، فكشف عن وجوه القصور في تطبيق الحساب المنطقي اللغوي على الاستعارة، مبرزا الحاجة إلى التوسل فيها بآليات استدلالية تقبل الخروج عن مبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع وتأخذ بمبدإ التعارض الذي هو وحده القادر على الوفاء بحقيقة تداخل الذوات الخطابية التي ينطوي عليها كل تعبير مجازي.

وأما الباب الثالث، فقد احتوى هو كذلك مدخلا فلسفيا وثلاثة فصول منطقية لسانية.

اختص المدخل بالكلام عن التكوثر في الحقيقة العقلية من خلال ثلاثة شواهد من التراث المنطقي اللغوي الإسلامي، أحدها شاهد رشدي يبين «تكوثر عبارة الحقيقة العقلية»، والثاني شاهد غزالي يبين «تكوثر مضمون الحقيقة العقلية»، والثالث شاهد خلدوني يبين «تكوثر منهج الحقيقة العقلية».

وتفرد الفصل الأول من هذا الباب بالنظر في الشاهد الأول، فحلل لغة ابن رشد في معالجته لكتاب المقولات لأرسطو، مستخرجا صفات الطريقين اللذين اتبعهما في هذه المعالجة، وهما التلخيص والشرح، والآفات التي دخلت عليهما مع إيراد أمثلة موضحة لكل ذلك.

كما تفرد الفصل الثاني بالنظر في الشاهد الثاني، فبحث في الأسس المنطقية لمسألة السببية عند الغزالي، متوسلا في ذلك بمفاهيم نظرية العوالم الممكنة المنطقية ومتوصلا إلى نتائج تدفع عن الغزالي كثيرا من التهم التي نسبت إليه.

وأخيرا، تميز الفصل الثالث بالنظر في الشاهد الثالث، فبحث في طرق الاستدلال التي اتبعها ابن خلدون في مقدمته، ووضح كيف أنه أضاف إلى الطريق البرهاني الطريق الحجاجي، مستثمرا في ذلك بعض الإمكانات الاستدلالية الطبيعية الخاصة باللغة العربية.

وأما الخاتمة، فقد ضمناها النتائج الأساسية التي استحصلناها في هذه الفصول جميعا، سواء منها النتائج اللسانية أو المنطقية أو الفلسفية، فضلا عن إيرادها في سياق جامع يؤلف بينها ويؤسس لـ«علم بيان» جديد كما يستشكل «مسألة التراث» بما يخرجها عن الطرح القديم؛ فليَرْجِع إليها من لا تسعفه الأسباب لمطالعة الكتاب برمته أو من تسعفه هذه الأسباب، لكنه يؤثر معرفة المقاصد قبل معرفة الوسائل الموصلة إليها، حتى يُحكِم تتبع المسالك والتحقق من النتائج.

واللهَ نسأل أن يجعل عملنا خالصا لوجهه الكريم، وهو حسبنا، ونعم الوكيل.

الرباط، 1 يوليوز 1997

طه عبد الرحمن.

مفهوم «التكوثر العقلي»

لئن كان لفظ «التكوثر» أقل دورانا على الألسن من نظائره المشتقة من نفس المادة اللغوية: [ك، ث، ر] والدالةِ على معان متقاربة وهي: «التكاثر» و«التكثر» و«الإكثار» و«الاستكثار» و«الكَثْر»، فإننا نؤثر استعماله عليها لكون التكوثر أخص وهذه النظائر أعم؛ فمثلا كل تكوثر تكاثر، لكن ليس مع كل تكاثر تكوثر.

وبيان ذلك أن متعلق الكثرة في «التكاثر» هو كل شيء، كائنة ما كانت أوصافه، مادية أو معنوية، محمودة أو مذمومة؛ فقد تتكاثر المعرفة والأدب والفن كما يتكاثر النسل والمال والبناء، وقد تتكاثر المحاصيل الزراعية والمنتوجات الصناعية كما تتكاثر الهزات الأرضية والرياح العاصفية، بينما متعلق الكثرة في «التكوثر» يتصف عندنا بصفات ثلاث جوهرية:

أولاها أن التكوثر فعل عقلي، فلا «يتكوثر» إلا العقل؛ والمقصود بذلك أن العقل لا يقيم على حال، وإنما يتجدد على الدوام ويتقلب بغير انقطاع؛ فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرا مستقلا قائما بنفس الإنسان، وإنما هو أصلا فاعلية، وحق الفاعلية أن تتغير على الدوام، نظرا لأن مقتضى الفعل أن يفعل، وكل ما يفعل يوجد بوجود أثره وينتفي بانتفائه؛ وليس العقل فاعلية فحسب، بل هو أسمى الفاعليات الإنسانية وأقواها، وحق الفاعلية الأسمى والأقوى أن تتغير على مقتضى الزيادة وأن تبقى على هذه الزيادة ما بقي العاقل.

فإذا قيل: «إن العقل قد ينقص وقد يجمد»، فإننا نقول: إن النقصان، متى دخل على العقل، نزل به عن رتبته التي هي له دون غيره، ألا وهي: التسامي باستمرار والتقَوِّي على ما عداه! ولما كانت العاقلية لا توجد إلا مع وجود الفاعلية المتزايدة، فإن الواقع في هذا النقصان لا يستحق أن يوصف بوصف العاقلية، ألا ترى أن العقل، إذا نقص، اتُّهِمَ صاحبه

في مُرُوءته حتى يُنسَب إلى السَّفَه! وإذا كان هذا حال الناقص عقلا، فما بالك بالذي جَمُد عقله، فأولى له أن يكون من الأموات، لا من الأحياء! فالجامد عقله ميت، والميت لا عقل له.

أما الصفة الثانية للتكوثر، فهي أنه فعل قصدي، **فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد**؛ والمراد بذلك أن المَجْلَى الأول للفاعلية العقلية هو **الفاعلية القصدية**، ومعلوم أن القصد تَوَجُّهٌ، وللتوجه خاصيتان أساسيتان:

أ ـ أنه حدث لا كثافة فيه ولا ثقل معه، إنما هو أمر لطيف، وكل لطيف يكون نفاذه في الأشياء على قدر لطافته، وحق الفعل القصدي أن لا يضاهيه لطيف في لطافته، فيكون أقوى الأمور نفاذا وأوْسَعَها مجالا، بحيث لا يكاد شيء يبرز له حتى يهجم عليه هجوما، ولا أدل على هذه القوة والاتساع من نفاذه في نفسه ونفاذه في نفاذه، فصاعدا؛ ومتى كان اللطيف القصدي بهذه القوة وهذا الاتساع، فقد وجب أن يتكثر بما لا يقدر عليه غيره وأن يتقلب بما لا يجوز لسواه.

ب ـ أنه ليس ذاتا، وإنما علاقة، وكل علاقة تدعو إلى مقابلها، إن مِثْلا أو ضدا؛ فإن كان المقابل مِثْلا، تزاوجت معه، ومُسلـَّم أن كل تزاوج يثمر ما ليس في المتزاوجين على حال الانفراد؛ وإن كان المقابل ضدا، تناظرت معه، ومسلم أيضا أن كل تناظر يثمر ما ليس في المتناظرين على حال الانفراد، فيكون التزاوج والتناظر إذن سبيلين للتكثر الصريح؛ وحق الفعل القصدي أن لا تضاهيه علاقة في علاقيته، فيكون أرسخ الأفعال ربطا وأبعدها أفقا؛ ومتى كانت العلاقة القصدية بهذين الوصفين: الرسوخ والبعد، فقد لزم أن يكون تكثرها وتقلبها لا نظير لهما.

وأما الصفة الثالثة للتكوثر، فهي أنه فعل نفعي، **فلا يتكوثر إلا الفعل النافع**؛ والمقصود بذلك أن المجلى الأول للفاعلية القصدية هو **طلب المنفعة**، إذ العقل لا بد له أن يقصد، وإلا تعطل، وإذا قصد، فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به، وإلا انحط؛ وظاهر أنه لا انتفاع له إلا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له إلى هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يضمن الزيادة في تكثره؛ فإذن واجب العقل أن تكون له مقاصد وأن تكون هذه المقاصد هي عين مصالحه المباشرة ـ أو قل العاجلة ـ وغير المباشرة ـ أو قل الآجلة.

فإذا قيل: «إن العاقل قد يقصد المنافع التي تفيده ولا تفيد غيره كما أنه قد يقصد المفاسد التي تضره كما تضر غيره»، فإننا نقول: إن المقصد العقلي ينبغي أن يكون منفعة متعدية لا قاصرة؛ ولما كانت المنفعة القاصرة هي التي يقف نفعها عند قاصدها، وكانت المنفعة المتعدية، بخلافها، هي التي يمتد نفعها إلى غير قاصدها، فإن العاقل هو من يقصد في انتفاعه التكثر بغيره لا التوحد بنفسه؛ ثم إنه لما كان الفعل القصدي لا يكمل حتى

ينعكس، أي يصير تفاعلا، وكان هذا التفاعل يصل به إلى منتهى التعدية، فإن العاقل هو من يقصد بانتفاعه أن يتكثر به غيره كما تكثر هو به، فينفعه كما نفعه.

ولا ينقض هذا ظهور انتفاع العاقل بمقصده، نظرا لأنه يدخل في هذا الانتفاع على الوجه الذي يتكثر به، إذ يأتي به وهو واضع نفسه موضع الغير، معاملا لها معاملته لهذا الغير؛ ولولا هذا الوضع والمعاملة للنفس، لما وجد إلى الزيادة في عقله سبيلا، إذ لا يزيد في عقله إلا الفعل المفضي إلى التكثر؛ وإذا كانت المنفعة القاصرة مقصدا لا يورث العاقل تكثرا، فما ظنك بالمفسدة، فهي إلى النقصان من عقله أقرب منها إلى حفظ العقل على حاله، وقد تقدم أن الناقص عقله متهم في مُرُوءته.

وإذا قيل: «إن العاقل قد يقصد المنفعة العاجلة، ولا يقصد أبدا المنفعة الآجلة»، فإننا نقول: إن المنفعة العاجلة أشبه بالمنفعة القاصرة، فيصدق عليها ما يصدق على هذه من تقلص التكثر وكذا المنفعة الآجلة، فإنها أشبه بالمنفعة المتعدية، فيصدق عليها ما يصدق على هذه من توسع التكثر؛ فلما كان المستعجل يروم الفراغ من انتفاعه في أقرب الفرص، فإنه لا يأتي من الأفعال العقلية إلا القدر الأدنى الذي يمكنه من التعجيل بهذا الانتفاع، فيكون ذلك داعيا إلى التقلل، فيضعف العقل ويضيق، بينما المستأجل يدوم على تأمله في منفعته المرتقبة ويشتد تأمله على قدر ترقبه لها وتطلعه إليها؛ وكلما تأملها، تصور الحال التي يكون منتفعا بها، ومع كل تصور تزدوج نفسه، فيراها كما يرى سواه ولا يبعد أن يراها في كل مرة بغير ما رآها في المرة التي قبلها، فيكون تأمله المتواصل طريقا إلى تكثره، فيقوى عقله ويتسع.

وهكذا يتضح أنه **لا تكوثر إلا للأفعال العاقلة والقاصدة والنافعة**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني هذا أن ما نذهب إليه من تكوثر العقل الإنساني أمرٌ مختَرَعٌ لم يذهب إلى مثله غيرنا أو أمرٌ مجهولٌ لم يتفطن إليه أحد من قبلنا؟

مما لا نزاع فيه أن إدراك الإنسان لمدلول «التكاثر بصدد المعقولات» اكتمل عندما استقام له إدراك مفهوم «اللاتناهي» من خلال توالي الأعداد الطبيعية؛ ولما كان المظهران الأساسيان اللذان يتجلى بهما العقل للإنسان هما: «اللغة» و«المعرفة»، فقد دخل الإنسان في الارتياض على إدراك هذه الكثرة من خلالهما، إذ لاحظ أن بنيات اللغة وتراكيبها تتكاثر بطريق غير محدود ولو أن عدد ألفاظها محدود، فكل تركيب يدعو إلى مثله ثم تتداعى التراكيب، وهذا التداعي ليست له نهاية يقف عندها؛ وأيضا لاحظ أن المضامين المعرفية التي تحملها التراكيب والبنيات اللغوية تتكاثر بتكاثر هذه التراكيب والبنيات، فما من مضمون إلا ويجوز أن يأتي من فوقه مضمون غيره، وأن يأتي من فوق هذا المضمون الثاني مضمون ثالث وهكذا من غير انقطاع؛ فكما أن الأعداد ليست لها نهاية لا نجد لها ازديادا

بعدها، فكذلك تراكيب اللغة ومضامينها ليست لها غاية لا يزاد عليها[1].

لكن «التكاثر العقلي» هو غير «التكوثر العقلي»، فالأول أعم والثاني أخص؛ وحتى نبين أخصيته، نحتاج إلى الوقوف على الفروق بينه وبين فرضيات مخصوصة في التكاثر العقلي جاء بها بعض فلاسفة العلم في سياق نظريات في تطور العلم أو جاء بها بعض علماء اللسان في سياق نظريات في تكوُّن اللغة، وهي: «التعدد المعرفي» و«التراكم المعرفي» و«التوليد النحوي» و«التعدد الصوتي»؛ فلننظر في هذه الفرضيات واحدة واحدة، ولنبين كيف أن فرضية التكوثر العقلي تختص من دونها بصفات متميزة.

1 ـ **التكوثر العقلي والتعدد المعرفي**[2]: معلوم أن معنى «التعدد» اشتهر في اقترانه باتجاهات ظهرت في مجال الميتافيزيقا والمعرفة والسياسة، أُطلِق على كل واحد منها اسم «التعددية»؛ ولا يهمنا منها هنا إلا «التعددية المعرفية»، وقد نجعلها على نوعين اثنين:

أحدهما نسميه بـ«**التعددية المتصلة**»؛ ونقصد بها التعددية التي تقول: «إن الحق واحد في ذاته والتعدد كامن في وسائلنا الإدراكية»، وهي بدورها على ضربين: «**التعددية المتكاملة**» وتقول: «إن الوسائل الإدراكية، على اختلافها، يُكمِّل بعضها بعضا، إذ تتجه جميعها إلى تحقيق المقصد المشترك بينها»؛ و«**التعددية المتفاضلة**» وتقول: «إن الوسائل الإدراكية لا يكمل بعضها بعضا ولو أنها متفرعة على أصل واحد لا يفتأ يصححها وينتقي أفضلها».

والنوع الثاني نسميه «**التعددية المنفصلة**»؛ ونقصد بها التعددية التي تقول: «إن الحق متعدد في ذاته وتعدد الوسائل الإدراكية إنما هو انعكاس لتعدد الحق»، وهي أيضا علَى ضربين: «**التعددية المتواصلة**»، وتقول: «إن الوسائل الإدراكية، علَى تعددها تعدد الحق الذي توصل إليه، تبقى متواصلة ومتفاهمة فيما بينها»؛ و«التعدُّدية المتقاطعة» وتقول: «إن الوسائل الإدراكية، لمَّا كانت متعددة تعدد الحق الذي توصل إليه، فلا تواصل ولا تفاهم بينها».

أما التكوثر العقلي، وإن اتفق مع التعدد المعرفي في التعلق بمبدإ الكثرة في الوسائل الإدراكية والمعرفية، فإنه يختلف عنه في كونه لا يعنيه الفصل في الحقيقة المعلومة، هل

---

(1) يقول أبو الحسن علي بن عيسى الرماني في كتاب النكت في إعجاز القرآن: «ودلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف، فليس لها نهاية، [. . .] لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزاد عليها»، **ثلاث وسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني**، تحقيق محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، 1968.

(2) انظر .«Systematic Pluralism» in THE MONIST, July 1990, vol. 73, N°. 3, pp. 335-410

هي في نفسها واحدة أم كثيرة؟ وذلك لانضباطه بمبدأين لا ينضبط بهما التعدد المعرفي، وهما: «مبدأ نسبية الوحدة والكثرة» و«مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة».

أما **مبدأ نسبية الوحدة والكثرة**، فيراد به أن الوحدة والكثرة ليستا مطلقتين، وإنما هُما نسبيتان تختلفان باختلاف النطاق المعرفي أو المقام النظري، فيجوز أن يكون الشيء الواحد بالإضافة إلى نطاق معرفي معين كثيرا بالإضافة إلى نطاق معرفي غيره والعكس بالعكس؛ كما يجوز أن يكون الشيء الواحد في مقام نظري مخصوص كثيرا في مقام نظري غيره والعكس بالعكس.

وأما **مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة**، فيراد به أن الوحدة والكثرة ليستا بالضرورة حقيقيتين كِلْتاهما، فقد يكون الشيء واحدا حقيقة، لكنه كثير اعتبارا، كما أنه قد يكون كثيرا حقيقة، لكنه واحد اعتبارا.

وعليه، فإن التكوثر العقلى ينبني على تعدد نسبي واعتباري وليس على تعدد إطلاقي وحقيقي كما هو الأمر في التعدد المعرفي.

2 ـ **التكوثر العقلي والتراكم المعرفي**[3]: ذهب بعض مؤرخي العلم وفلاسفته إلى أن المعرفة العلمية تنمو وتتطور بفضل إضافات منتظمة ومتوالية لحقائق جديدة إلى حقائق سابقة كأنما هذه الإضافات طبقات يركب بعضها فوق بعض، مُرتقيةً تدريجيا نحو تحقيق الكمال في المعرفة؛ الأمر الذي يترتب عليه أن العلاقة التي تنتظم النظريات العلمية فيما بينها هي علاقة التضمن المضيق، فكل نظرية علمية ينبغي أن تتضمن النظرية التي سبقتها ولا تتضمنها هذه النظرية السابقة، بمعنى أنها تجمع إلى حقائق هذه الأخيرة حقائق جديدة تخصها؛ ولما كانت كل نظرية أكثر توسعا من سابقتها، فإنها تعد أكثر تقدما منها؛ فمن هذه الجهة، لا تقدم إلا مع الزيادة في الحقائق، ولا زيادة فيها إلا مع صيانة ما حُصِّل منها، فتكون «الصيانة» و«الزيادة» إذن هما الركنان اللذان تنبني عليهما مسألة التراكم المعرفي.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون مفهوم «التراكم» معارضا لمفهوم «التكوثر»، إذ أنه يقوم على الصيانة، وهو ركن يخالف المبدأ الذي يستند إليه التكوثر، وهو ما نسميه «مبدأ المراجعة»، كما أنه يقوم على الزيادة وهو ركن يخالف المبدأ الثاني الذي يَسْتَنِد إليه التكوثر، وهو ما نسميه «مبدأ التشعيب».

---

(3) استشهر بالقول بالتراكم المعرفي فيلسوفا العلم: «بوبِّر» POPPER في كتابه: **Objective Kowledge, (Oxford, 1944), PP. 52-53;** و «لاكاتوس» في مقالاته، منها «History of Science and its Rational Reconstructions», in BUCK and COHEN (ed.): **Boston Studies in the Philosoply of Science, vol. 8, 1971;** وقال بنفس الفرضية الفيلسوف ومؤرخ الفلسفة «كولنغوود» COLINGWOOD في كتابه: **The Idea of History, New York, 1956.**

أما مبدأ المراجعة، فمقتضاه أن الأصل في فعل التكوثر أن يؤثر في الشيء، إيجابا أو سلبا، زيادة أو نقصانا، ولا يصار إلى ادعاء بقاء هذا الشيء على حاله إلا بدليل، ذلك أن ما يتكوثر به الشيء من شأنه أن يُدخل على عناصره تعديلات وتقويمات مختلفة، جمعا أو تفريقا، قلبا أو إبدالا، إضافة أو حذفا، وأن يجدد ترتيب مجموع هذه العناصر بما يولد فيها أسباب المزيد من التكوثر؛ فالمتكوثر المعرفي يتسع لحقائق تزيد عن الحقائق السابقة لا بواسطة إضافات مطردة اطرادا، وإنما بواسطة تغييرات قد تَطِرّد أو لا تَطِرّد، تغييرات تنتقل آثارها إلى مجموع عناصره؛ أما ما نجده في البنيات الرياضية من توسيع بعضها لبعض، فليس داخلا في باب التراكم المعرفي كما قد يتوهم البعض، لأن مقتضى التراكم، حسب القائلين به، لا يقع إلا بين النظريات التي تكون بدائل بعضها لبعض في أطوار زمنية متعاقبة، بينما البنيات الرياضية ينضاف بعضها إلى بعض كما تنضاف اللبنة إلى اللبنة لتشكل نسقا واحدا، متسقا ومتكاملا، نسقا لا بدَل فيه ولا طور.

وأما مبدأ التشعيب، فمقتضاه أن الأصل في التكوثر أن تتخذ فيه الزيادة صورة شُعَب متعددة يفيض بعضها من بعض، لا صورة الشعبة الواحدة، ولا يصار إلى ادعاء سلوكها لشعبة واحدة إلا بدليل؛ فلو فرضنا أن التكوثر يسلك طريقا واحدا، لترتب عليه أن الحقائق لا تتزايد بأكثر مما تزايدت به من ذي قبل، ولا أنها تفيد بأكثر مما أفادت به سلفا، مادام المجهول منها آخذا في التناقص عددا وأهمية، حتى الوصول إلى الحقيقة الخاتمة في نهاية هذا الطريق الواحد؛ لكن دعوى هذا التدرج المتدني منتقَض بواقع المعرفة الإنسانية، إذ لا تزال تنفتح فيها آفاق لا تزداد إلا تشعبا، وتتولد فيها أسئلة لا تزداد إلا تشابكا، والوصول إلى الحقيقة الختامية يبدو زعما بعيدا ووهما صريحا.

وعلى هذا، فإن التكوثر لا يحفظ ما تقدم ولا يضيف إليه ما استجد كما يوجب ذلك التراكم، وإنما يغير ما تقدم بمقتضى مبدإ المراجعة ويفتح فيه شعبا لا تتراءى لها نهاية بمقتضى مبدإ التشعيب.

3 ـ **التكوثر العقلي والتوليد النحوي**[4]: ليس المراد بـ«التوليد» معناه المنطقي القديم الذي هو «إيجاب الشيء لشيء» أو استلزامه له كما نجده عند المتكلمين مثلا، وإنما معناه الحسابي الذي يستعمله به الرياضيون المحدثون والذي نقله عنهم المنطقيون في صنع لغاتهم الصورية واللسانيون في وضع أنحاء اللغات الطبيعية؛ وهذا المعنى هو: «التوسل بالطريق التكراري* في إنتاج المطالب»، ويقوم مجمل هذا الطريق في قواعد ثلاث، أولاها ابتدائية تقتضي تحديد المجموعة الأصلية من المطالب، والثانية تكرارية تقتضي تفريع المطالب

---

(4) مؤسس الاتجاه التوليدي في النحو هو اللساني «تشومسكي» CHOMSKY في كتابه: **Syntactic Structures, The Hague: Mouton, 1957.**

الأخرى بواسطة تطبيق هذه القاعدة على المطالب المتقدمة عددا متناهيا من المرات، والثالثة ختمية توقف تحصيل المطالب على التوسل بالقاعدتين السابقتين: الابتدائية والتكرارية.

ونوضح ذلك بمثال مجموعة الأعداد الطبيعية طا، فيمكننا توليد طا بواسطة القاعدة التالية، وهي: «أضف 1»، وذلك بأن نُضمِّن المجموعة الأصلية عنصرا واحدا هو: 0، فيكون بذلك عددا طبيعيا، ثم نفرع عليه أي عدد طبيعي آخر بواسطة القاعدة المذكورة، مطَبَّقَةً عليه وعلى الأعداد التالية له واحدا واحدا حتى الوصول إلى هذا العدد المرغوب فيه؛ فإذن القاعدة: «أضف 1 » هي عبارة عن طريقة تكرارية لتوليد العدد المطلوب.

ونجد المناطقة يتبعون نفس الطريقة في تركيب الأنساق الصورية، متوصلين بذلك إلى تحديد مجموعة العبارات التي تُعَد مقبولة عندهم والتي يدعونها بـ«مجموعة العبارات السليمة التركيب»* كما يتبعها اللسانيون في صياغة أنحاء الألسن الطبيعية التي يتولون النظر في تراكيبها، متوصلين بذلك إلى ضبط مجموعة العبارات التي تعد مقبولة عند الناطقين بهذه الألسن والتي يسمونها بـ«مجموعة الجمل النحوية»[5].

وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون مفهوم «التوليد» مختلفا عن مفهوم «التكوثر»، إذ أنه ينبني على التكرر، وهو ركن يباين المبدأ الذي يأخذ به التكوثر، وهو: «مبدأ التجدد» كما أنه ينبني على الدوران، وهو ركن يباين المبدأ الثاني الذي يأخذ به التكوثر، وهو: «مبدأ التوالد».

إذا كانت القاعدة التوليدية الواحدة ينبغي تطبيقها بِوَجْهٍ واحد في كل مرة، بحيث لا يمكن أن يدخلها جديد، قلَّ أو كثُر، مهما اختلف عدد التطبيقات واختلفت محلات هذا التطبيق، فإن التكوثر، على خلاف ذلك، لا يشترط فيه أن يكون التطبيق المتعدد للقاعدة الواحدة مجرد تكرار خالص لها، إذ يحتمل أثر القاعدة في توليد المطلوب أن يزيد أو ينقص من مرة إلى أخرى، أو قل يحتمل أن «يتجدد» في كل مرة؛ وبيان ذلك أن مجال التكوثر لا يقف عند حد المعدود* والمحسوب كمجال التوليد، بل يجاوزهما إلى ما قد يمتنع عن الحساب والعد، كما أنه لا يقف عند حد الصورة والبنية، بل يتعداهما إلى ما يتضمنانه من دلالة وتداول؛ ومعلوم أن الدلالة والتداول لا يبقيان على حال واحدة، بل يتبدلان على الدوام، فيتسعان أو يتفرعان، ولا اتساع ولا تفرع هنا بغير خروج جزئي وتدريجي عن القاعدة المتبعة حتى خرمها نهائيا واستبدال غيرها مكانها مما هو أكثر ملاءمة للواقع الدلالي والتداولي الجديد؛ ولما كان الاتساع والتفرع في هذا المجال ليس لهما نهاية

---

(5) لمزيد التفصيل انظر طه عبد الرحمن: **المنطق والنحو الصوري**، (الفصل الثاني) دار الطليعة، بيروت.

معلومة يقفان عندها، فإن القواعد الجديدة لا تلبث أن يدخل عليها بدورها من الانخرام ما دخل على سابقتها، وهكذا دواليك.

وبالإضافة إلى التكرر، يقع التوليد في الدوران؛ فمن المقرر أن القواعد التي يقوم عليها تنزل منزلة تعريف استقرائي (بالمعنى الرياضي) للمطلوب، إلا أن الملاحظ هو أن هذا المطلوب المعرَّف (بفتح الراء المشددة) يكون مأخوذا في تعريفه، كما إذا قلنا: «العدد الطبيعي 0 مضافا إليه 1 هو عدد طبيعي»، فهذا التعريف لـ«العدد الطبيعي» يتوسل بمفهوم «العدد الطبيعي» نفسه ، وهو دور صريح، فيفضي إلى تولد الشيء من نفسه؛ في حين أن التكوثر يوجب أن تلد الأشياء المختلفة بعضها بعضا، أو يلد الشيء الواحد، لا عين ذاته كما في التولد، وإنما ذواتا مختلفة، فمقتضى التوالد أن يلد الشيءُ غيرَه لا نفسه.

وبإيجاز، فإن التكوثر العقلي تكاثر ينبني على التجدد والتوالد وليس على التكرر والدور كما ينبني عليها التكاثر الذي يختص به التولد النحوي.

4 ـ التكوثر العقلي والتعدد الصوتي[6]: من النظريات المقررة في مجال تحليل الخطاب ما يعرف باسم «نظرية تعدد الأصوات»*، ومدارها على أن القول المنطوق لا تقوم به ذات واحدة، وإنما تشارك في القيام به ذوات كثيرة كما لو كانت أصواتا مختلفة تأتلف فيما بينها للنطق به في مرة واحدة، ولا تقتصر هذه الذوات على ذات المتكلم الذي تولى النطق بالقول وذات المستمع الذي توجه إليه هذا القول، وإنما تتعداهما إلى ذوات أخرى تكون هي المسؤولة عن الأغراض الكلامية التي يحملها هذا القول، وذوات غيرها تكون هي التي تتوجه إليها هذه الأغراض الكلامية؛ وهذا يعني أن المتكلم عبارة عن ذوات كثيرة، كل واحدة منها تقوم بوظيفة خطابية مخصوصة، فمنها الذات الخارجية والذات الناطقة والذوات الفاعلة، وهي تتعدد بتعدد أغراض الكلام التي انطوى عليها القول، كما أن المستمع عبارة عن ذوات كثيرة، لكل واحد منها دور خطابي محدد، فمنها الذات الخارجية والذات المنطوقُ لها والذوات المفعولُ من أجلها؛ فلو قال القائل: «لم ينته زيد من عمله» ، فإنه يكون بقوله هذا قد ازدوج وصار ذاتين فاعلتين، إحداهما تطابق ذاته الناطقة وتقع عليها مسؤلية القول بأن زيدا لم ينته من عمله، والثانية تباين ذاته الناطقة وتقع عليها مسؤولية القول بأن زيدا انتهى من عمله.

---

(6) صاحب «نظرية تعدد الأصوات» هو اللساني: «ديكرو» وقد صاغها في مقالات مختلفة جمع أغلبها في كتابين أحدهما هو: Les mots du discours, Paris, Minuit, 1980 والثاني هو: Le dire et le dit, Paris, Minuit, 1984، مع العلم بأنه استمد بعض أصولها من اللساني الروسي الشهير «ميخائيل باختين».

ولئن كان التكوثر العقلي كتعدد الأصوات يُكثِر من الذوات المشاركة في القول، فإنه يرتقي بهذا التعدد درجة، ذلك أنه يأخذ بمبدأين لا تأخذ بهما نظرية تعدد الأصوات، وهما: «مبدأ التدرج» و«مبدأ التقلب».

فإذا كانت نظرية التعدد الصوتي تسلم أن اعتقاد المتكلم للقول يكون كاملا ومسؤوليته عنه تكون نهائية كما أن انتقاده لقول غيره يكون كاملا وبراءته منه تكون نهائية، فإن التكوثر العقلي، بمقتضى مبدإ التدرج، يسلم على العكس من ذلك أن هذا الاعتقاد أو الانتقاد لا يكون بالضرورة كاملا ولا أن هذه المسؤولية أو البراءة تكون بالضرورة نهائية، فيجوز أن يكون الاعتقاد أو الانتقاد درجات متفاوتة، كما يجوز أن تكون المسؤولية أو البراءة مراتب متعددة، فلا يكون لقول القائل طرفان متباينان يلزمه حفظ أحدهما وصرف الآخر، وإنما له أيضا منازل متفاوتة بينهما يُخيَّر في النزول بإحداها؛ فمثلا يكون قوله إثباتا، لكن ليس بإطلاق ولا على وجه واحد، فقد يكون إثباتا بالإضافة إلى مقام مخصوص، ولا يكون كذلك بالإضافة إلى مقام غيره، أو يكون إثباتا على قدر مخصوص ولا يكون كذلك على قدر فوقه.

وكذلك، فإن التفرقة التي تقيمها نظرية التعدد الصوتي بين الذوات المشاركة في القول تؤدي إلى جعل كل واحدة منها، بحكم اختصاصها بوظيفة خطابية معينة، ذاتا مستقلة ومستقرة؛ أما التكوثر العقلي، فإنه على العكس من ذلك، يوجب، بمقتضى مبدإ التقلب، أن تكون هذه الذوات لا متواصلة فيما بينها فحسب، بل أيضا متفاعلة تفاعلا يجعلها تتبادل مواقعها وتتقلب في وظائفها بحيث لا استقلال بينها ولا استقرار فيها؛ فمثلا لا تكون الذات المثبتة كذلك إلا بوجود ذات نافية معها، إلا أن هذه الذات النافية ليست مباينة لها تمام المباينة، بل هي أختها إن لم تكن عينها لولا اختلاف المحل، والشاهد على ذلك أن الذات المثبتة قد تقصد بظاهر إثباتها نفيا خفيا كما هو الأمر في التهكم؛ وهذا التداخل بين الذوات هو الأصل في الخاصية المميزة للقول الطبيعي، ألا وهي «الالتباس»!؛ فعلى قدر هذا التداخل، تكون شدة الالتباس فيه كما يكون عدد التأويلات التي تجوز في حقه.

وعليه، فإن التكوثر العقلي لا يطلب تعدد الذوات الخطابية على مقتضى الإطلاق في الأغراض والاستقلال في الوظائف كما هو الشأن في نظرية تعدد الأصوات، وإنما على مقتضى تراتب الأغراض طبقا لمبدإ التدرج وعلى مقتضى تبادل الوظائف طبقا لمبدإ التقلب.

والقول الجامع في «التكوثر العقلي» أنه حقيقة راسخة تتبدى في المعرفة العلمية كما تتبدى في الخطاب الطبيعي، مبناها على المبادئ التالية: اثنان منها، وهما: «مبدأ نسبية الوحدة والكثرة» و«مبدأ اعتبارية الوحدة والكثرة»، يميزانها عن «التعدد المعرفي»؛ واثنان

آخران، وهما: «مبدأ المراجعة» و«مبدأ التشعيب»، يميزانها عن «التراكم المعرفي»؛ أما «مبدأ التجدد» و«مبدأ التوالد»، فيفصلانها عن «التوليد النحوي»؛ وأما المبدآن الباقيان وهما: «مبدأ التدرج» و«مبدأ التقلب»، فيفصلانها عن «التعدد الصوتي».

ولما كان التكوثر العقلي هو الغرض الفلسفي الذي هيمن على فصول هذا الكتاب، فإننا أفردنا له مداخل أبوابه الثلاثة، فجعلنا كلامنا في كل واحد منها يدور على الجانب التكوثري الخاص بالفصول التي تندرج تحته، حتى تكون هذه المداخل عونا للقارئ على تتبع مسالك تحليلاتنا اللسانية واستنتاجاتنا المنطقية التي تضمنتها فصول هذا الكتاب.

الباب الأول

الدلالة والاستدلال

تكوثر المعرفة

اعلمْ أن الفصول الثلاثة من الباب الأول تدور على إثبات الدعوى الآتية:

إن الأصل في تكوثر المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية هو صفتهما البنائية.

وغرضنا في هذا المدخل أن نمهد لذلك ببيان ما المقصود بـ«البناء» وكيف أنه يتجلى في المنطقيات والرياضيات، فنقول إن مفهوم «البناء» في مجال المعرفة يضاد مفهوم «العطاء» ويوافق مفاهيم «الانبناء» و«الإقامة» و«النظم»، ونبتدئ بإيراد التوضيحات التحديدية الثلاثة الآتية:

أ ـ معلوم أن «العطاء» لغة هو «ما يُعطَى»، ومن هنا جاء مصطلح «المُعطَى»(بضم الميم وفتح الطاء) الذي شاع استعماله في الممارسة العلمية والذي يستفاد منه إجمالا «العنصر أو العناصر الأصلية المعلومة أو المسلمة التي ينبني عليها غيرها مما هو غير معلوم أو غير مسلم»، فيكون «المُعطَى» بمنزلة «الأصل» في مقابل «المَبْنِي على هذا الأصل» أو قل «المُنبنِي» (بضم الميم وكسر النون الثانية)، وهو «الفرع» الذي تفرع عليه؛ وعلى هذا، يصير التعارض القائم بين «العطاء» و«البناء» مردودا إلى التعارض بين فعل «الإعطاء» وفعل «الانبناء».

ب ـ معلوم أيضا أن لفظ «العطاء» يُستعمَل في الممارسة الفلسفية لإفادة معنى «ما يحضر في عقل الإنسان من غير أن يستحضره فيه بنفسه لا بطريق ولا بآخر»، وهذا يعني أن «المُعطَى» يخطر في العقل ابتداء، أي دونما واسطة، والواسطة هنا هي جملة العمليات الاستحضارية العقلية باعتبارها تُحدِث تعديلات أو تقويمات فيما تدخل عليه وباعتبار أن هذه التعديلات أو التقويمات إنما هي «أفعال بناء»، بمعنى أنها أفعال تزيل عن المعطى بداهته كأنما هي اعوجاج فيه يحتاج إلى التقويم، فهي إذن بمنزلة «أفعال إقامة»، فيكون «البناء»، بموجب حكم التضاد، هو كل ما حضر في عقل الانسان باستحضاره له مع تعديله

وتقويمه؛ وهاهنا لا يكون التعارض بين «المُعطَى» و«المنبنِي» كما في التوضيح الأول، وإنما يكون بين «المُعطَى» و«المبنِي» أو قل إن شئت «المُـقام»(بضم الميم)، أي بين فعل «الإعطاء» وفعل «الإقامة».

ج ـ معلوم أخيرا أن لفظ «العطاء» متى أُطْلِق، سبق إلى الفهم أن المعطى شيء له صفة المضمون، وكأنه لا يُعطىَ إلا ما كان به ثقل المادة وكثافتها، في حين أنه إذا أُطْلِقَ لفظ «البناء»، سبق إلى الفهم أنه يتعلق بهيئة ما، وكأن المضمون التي تقترن به هذه الهيئة إنما هو مجرد عرض طارئ عليها؛ والشاهد على ذلك أن في اللسان العربي لفظا مشتقا من الفعل: «بَنَى» يدل على معنى «هيئة البناء»، وهو: «البنية»، حتى إذا قيل: «بَنَى الدليل»، فالمراد بالذات «جَعَل للدليل بنية»، وهو المعنى الذي يحمله تعبير عربي آخر لا يقل دورانا على الألسن، وهو: «نَظَم الدليل»، فليس نظم الشيء سوى وضعه على نسق واحد، و«النظام» و«النسق» و«البنية» إنما هي ألفاظ مترادفة؛ وعلى هذا، يصبح مدلول «المُعطَى» مقابلا، لا لمدلول «المنبني» كما في التوضيح الأول ولا لمدلول «المبني» كما في التوضيح الثاني، وإنما لمدلول «البِنية»، إذ يكون بمثابة المادة وتكون هي بمثابة الصورة التي تقارن هذه المادة.

وبهذا، يظهر أن «البناء» قد يُنظَر إليه من جهات ثلاث، **أولاها** جهة «المنبنِي» أو جهة فعل «الانبناء» **والثانية** جهة «المبني» أو جهة فعل «الإقامة» **والثالثة** جهة «البنية» أو جهة فعل «النظم»، وجاء الآن أوان بسط الكلام في هذه الجهات من حيث فتحها الطريق لإثبات الدعوى التكوثرية التي اختص بها هذا الباب.

غير أن وقوفنا عند مفهوم «البناء» في المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية وَرَدَّه إلى مفاهيم فرعية ثلاثة، وهي: «الانبناء» و«الإقامة» و«والنظم»، قد يحملان على الظن بأننا ندعو إلى الاتجاه الذي عُرِف في مجالي العلم والفلسفة باسم «النزعة البنائية»*، لذلك يحسن بنا أن نبادر إلى دفع هذا الظن بالتأكيد على أننا، وإن كنا نقول ببنائية المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية، فإننا لا نتبع في ذلك أي اتجاه معلوم؛ وعلى هذا، فقد حرصنا في مطلع تحليلنا لكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة على أن نميز بين التصور البنائي الخاص بنا الذي قد يفضي إليه هذا التحليل وبين بنائية معلومة قد يشتبه بها، فميزنا أولا بين «التصور الانبنائي» و«البنائية النقدية*» وثانيا بين «التصور الإقامي» و«البنائية الحدسية*» وأخيرا بين «التصور النظمي» و«البنائية البنيوية*».

1 ـ البناء والانبناء

ليس المقصود بـ«انبنائية» المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية هاهنا ما يقصده الفيلسوف الألماني «إيمانويل كانط» بـ«بنائية» المعرفة الرياضية أو ما نسميه بـ«البنائية النقدية»؛

فـ«كانط» يرى أن المعرفة العقلية معرفتان، معرفة رياضية تشتغل بـ«بناء المفاهيم» ومعرفة فلسفية تشتغل بـ«النظر في المفاهيم»؛ والفرق بين بناء المفهوم والنظر فيه، هو أن الأول يقتضي استحضار الحدس القبلي الذي يقابله أو قل استحضار الموضوع القبلي الذي يتعلق به، بينما الثاني يقف عند حد المفهوم لا يتعداه أبدا إلى متعلَّقه الحدسي، فتكون المعرفة الفلسفية عبارة عن معرفة لغوية يغلب عليها التحليل، وقضاياها التركيبية لا تزيد في علم ولا تأتي بجديد، في حين تكون المعرفة الرياضية عبارة عن معرفة حدسية يغلب عليها التركيب، وقضاياها المختلفة يتسع بها العلم وتحمل الجديد[1].

يتضح من هذا أن «بناء المفاهيم» عند «كانط» هو الوسيلة التي يُتَوصَّل بها إلى تحصيل الزيادة في المعرفة، وقد اصطلحنا على لفظ «الانبناء» للدلالة على هذه الزيادة، إذ الانبناء عندنا هو إجمالا «بناء مجهول على معلوم»، لكن اتفاقنا مع «كانط» يقف عند هذا الحد، حيث إن الانبناء عندنا لا ينشغل بـ«الحدس القبلي»، لا وجودا ولا عدما، فلا يتوسل به في التفرقة بين المعارف من حيث تجددها أو توقفها، فقد تكون الفلسفة انبنائية كما تكون الرياضيات انبنائية، إذ لكل منهما مسالكه في بناء مجاهيله على معاليمه؛ فلنستزد تفصيلا لهذا المفهوم وبيانا لأثره في تكوثر المعرفة.

1.1 ـ خصائص الانبناء

اعلمْ أن لعلاقة «الانبناء» خصائص متميزة ومظاهر مختلفة؛ أما خصائصها، فنروم هنا الوقوف عند ثلاث منها نعدها أدلَّها على حقيقة «الانبناء»، وهي: «خاصية اجتماع الصورة والمضمون» و«خاصية التقيد بالنطاق المعرفي» و«خاصية التدرج في المراتب».

أ ـ خاصية اجتماع الصورة والمضمون: مقتضاها أن الأصل في الانبناء أنه علاقة تجمع بين اعتبار الصورة واعتبار المضمون، ولا يصار إلى اعتبار أحدهما دون الآخر إلا بدليل.

ليس من شك أن الانبناء، بحكم كونه علاقة، يكون إلى الاتصاف بـ«الصورية» أقرب منه إلى الاتصاف بـ«المضمونية»، لكن يبدو لنا أن الفصل بين هذين الجانبين، على صبغته الإجرائية في بعض السياقات، أمر مبالغ فيه، إن لم يكن تحكما محضا، ذلك لأن الصورة هي دائما صورة شيء ما، فلا تنفك أبدا عن المضمون، والمضمون هو دائما مضمون في شيء ما، فلا ينفك أبدا عن الصورة؛ وعليه، فلا ينبغي أن نقابل بين الصورة والمضمون **مقابلة تفرُّقٍ** كما هي مقابلة المتناقضين، وإنما **مقابلة تعلـُّقٍ** كما هي مقابلة المتضايفين، فيكون لفظ «المقارنة» أنسب للتعبير عن هذه العلاقة من لفظ «المقابلة» كما يصح بهذا

---

(1) KANT, E.: **Critique de la raison pure**, P.U.F. 1968, pp. 493-507.

الصدد أن نقول، على طريقة «كانط» في كلامه عن علاقة المفهوم بالحدس، بأن «المضمون بغير صورة عماء والصورة بغير مضمون خواء» ولو أنه يوجد من المتفلسفة من يقول بخلاف هذا، وكثير ما هم.

ومتى كان الأمر كذلك، فقد جاز أن يدخل على حكم الصورة من حكم المضمون وعلى حكم المضمون من حكم الصورة ما يفيد في تصحيح الواحد منهما بالآخر كما سيأتي توضيح ذلك في موضعه، كما جاز أن ينقلب العلم بالصورة إلى علم بالمضمون، إذ يكفي لذلك أن نطلب العلم بصورة الصورة أو نتدرج في مراتب الصور، وجاز كذلك أن ينقلب العلم بالمضمون إلى علم بالصورة، إذ يكفي لذلك أن نطلب العلم بمضمون المضمون أو نتدرج في مراتب المضامين.

لكن في مقابل ذلك لا يمتنع أن ترد أسباب مقامية واعتبارات مجالية تحمل على صرف أحد الجانبين: المضمون أو الصورة أو تحمل على التقليل من دوره في النهوض بالانبناء المطلوب، على أن الغالب هو الاجتهاد في صرف المضمون لظهور الصفة العلاقية للانبناء كما ذكرنا، لكن ذلك لا ينافى إمكان التقليل من أثر الصورة في الانبناء إلى حد جعلها تابعة للمضمون؛ والشاهد على ذلك أننا قد نضع للقول الواحد صورا متعددة تختلف باختلاف المحامل الدلالية التي يقبلها، فضلا عن أن مرجع الحكم الفاصل في بعض الأقوال، ليس هو الصورة، وإنما هو المضمون كما هو الشأن في القول الطبيعي؛ فقد تبلغ الفائدة التي ينقلها هذا القول من الأهمية درجة تجعل المتلقي لا يبالى بما قد يدخل عليه من الفساد في الصورة المنطقية، فيسلم به تسليما.

ب ـ **خاصية التقيد بالنطاق المعرفي**: مقتضاها أن الأصل في الانبناء أنه علاقة تتقيد بالمقتضيات الخاصة للنطاق المعرفي الذي تتناول قضاياه، ولا يصار إلى صرف شيء من هذا التقيد بالنطاق إلا بدليل.

فلا يخفى أن المعرفة ليست واحدة، وأن التعدد لا يلحقها من قِبَل اختلاف موضوعاتها أو مناهجها فحسب، بل يلحقها أيضا من قِبَل اختلاف النطاقات التي تُكتَسب فيها؛ والمقصود بـ«النطاقات» مجالات دوران المعرفة بين أفراد طائفة يشتركون في جملة من المعارف والأحكام والاعتبارات كما يشتركون في مجموعة من المقاصد والحاجات ومن وسائل بلوغها أو قضائها؛ فلا نزاع فى أن نطاق الخطاب العلمي ليس هو نطاق الخطاب اليومي، ولا نطاق الخطاب الشرعي هو نطاق الخطاب الوضعي، ولا نطاق الخطاب الفلسفي هو نطاق الخطاب السياسي، وقس على ذلك نظائره.

فحينئذ لا يبعد أن يكون الانبناء الواحد مقبولا في نطاق ومردودا في نطاق غيره، ولا أن يكون مقبولا بالإضافة إلى زمن معلوم ومردودا بالإضافة إلى زمن غيره في النطاق

الواحد، بموجب تطور أسباب المعرفة فيه، بل ولا أن يكون مقبولا باعتبار مخصوص ومردودا باعتبار غيره في النطاق الواحد، بموجب تغير المقاصد فيه.

كما لا يبعد، على العكس من ذلك، أن يكون الانبناء الواحد مُتَّبَعا (بفتح الباء) في أكثر من نطاق واحد، من غير أن يكون ذلك بطريق اقتباس النطاقات بعضها من بعض، ولا أن تقوم في النطاق الواحد إلى جانب الانبناءات الخاصة انبناءات عامة، إنما القاعدة في كل هذا هو أن الانبناء الخاص أولى من الانبناء العام إلى أن يثبت خلاف ذلك.

ج - **خاصية التدرج في المراتب**: مقتضاها أن الأصل في الانبناء أنه علاقة تحتمل مراتب مختلفة بين طرفين متقابيلن: أقصى وأدنى، ولا يصار إلى الاقتصار على مرتبة واحدة إلا بدليل.

يستفاد من هذه الخاصية أنه ليس كل علاقة ربطت بين شيئين، إما أن تكون انبناء أو لا تكون؛ فقد تأتي حالات من الارتباط بين الأشياء لا تكون انبناء على الوجه الأتم، ولكنها تستوفي من شروطه ما يكفي لأن تدخل فيه وتخرج من نقيضه كما يجوز أن تكون هناك حالات من الارتباط يتساوى فيها احتمال الانبناء واحتمال عدم الانبناء، فيقف ترجيح أحدهما على دليل خارجي يزيد على مجرد الارتباط؛ أو قل بإيجاز إن الانبناء طرفان: أعلى وأسفل، بينهما مراتب غير محصورة، ويبتدئ الانبناء من الأسفل، وهو القدر الذي إذا نقص منه شيء، التحق الارتباط بعدم الانبناء، ثم يأخذ في التزايد متصاعدا إلى أن يبلغ حده الأقصى الذي لا مزيد عليه.

كل ذلك يبين أن القول بالانبناء الواحد الذي لا رُتَب فيه، إنما هو على الحقيقة تخصيص لهذه الصورة العامة للانبناء بإحدى رتبه، كما إذا استقل المنطقي بـ«الانبناء اللزومي الصوري» أو استقل الرياضي بـ«الانبناء التضمني المجموعي*»؛ وليس في هذا التخصيص ما يدعو إلى الاعتقاد بأن ما سوى الرتبة التي تعلق بها لا يستحق أن يكون انبناء، لأن هذا الاستقلال برتبة دون أخرى إنما هو ثمرة تقرير صريح يكون الباعث عليه هو اعتبارات إجرائية خاصة؛ ومعلوم أن مثل هذه الاعتبارات تُعامِل الأشياء على مقتضى استجلاب أقصى النفع المطلوب منها، لا على مقتضى استكشاف الطبع الذي لها من ذاتها، فلا يكون الاجتزاء بانبناء مخصوص على أساسها دليلا على بطلان غيره ولا بالأَوْلى على عدمه؛ ومعلوم أيضا أن هذه الاعتبارات تتزايد اتساعا وانفتاحا مع تزايد أسباب المعرفة، فلا يمتنع أن تقع التوسعة لانبناء معين حتى يندرج فيه ما سواه، ولا أن يقع الانصراف عن انبناء مقرر إلى انبناء لم يكن معتبرا بالإضافة إلى الأول في وقته، ولا حتى الجمع بين انبنائين اثنين، لا على سبيل اندراج أحدهما في الآخر كما تقدم، وإنما على سبيل التكامل بينهما، وإلا، فعلى سبيل التقابل بينهما، وهكذا دواليك.

2.1 ـ مظاهر الانبناء

مما تقدم يتبين أن الانبناء ليس في أصله مجردا، وإنما مشخصا، تجتمع فيه الصورة إلى المضمون، ولا مطلقا، وإنما مقيدا، تؤثر فيه محددات النطاق المعرفي، ولا مفردا، وإنما مركبا، يأتي على درجات متفاوتة؛ ومتى كان الانبناء بهذه الأوصاف، فقد وجب أن يكون الانبناء انبناءات وأن تختلف الأقوال باختلاف ما توسلت به من هذه الانبناءات، فيكون القول الصناعي غير القول الطبيعي ويكون في القول الصناعي نفسه أقوال شتى، لكل منها انبناؤه المناسب له كما يكون في القول الطبيعي عينه أقوال شتى، لكل منها انبناؤه الخاص به[2].

لكن هذه الانبناءات، على تكاثرها وتراتبها، لم يستوقف الأنظارَ منها إلا جزء ضئيل كما هو الأمر في النظرية التقليدية للاستدلال، إذ تجعله ثلاثة ضروب مستقلة هي: «القياس» و«التمثيل» و«الاستقراء»؛ والواقع أننا لو دققنا النظر في هذه الأنواع الاستدلالية، لوجدنا أن الأصل فيها هو «التمثيل» وأن الضربين الآخرين إنما هما متفرعان عليه بطريق التجريد، إذ يبدو أنه يجمع بين عمليتين انبنائيتين، إحداهما أشبه بالاستقراء، إذ تقوم في تصفح عدد من الأمور الجزئية ولو أن المصرح به منها قد يقف عند اثنين فقط، ثم الحكم عليها بحكم تندرج فيه جميعها، والثانية أشبه بالقياس، إذ تقوم في إجراء الحكم العام المستحصل بواسطة العملية الأولى على أمر جزئي احتيج إلى معرفة حكمه[3].

وإذا كان المتقدمون قد جعلوا الانبناء أنواعا ثلاثة لا مزيد عليها ولا يجمع جامع بينها، فإن المتأخرين قد جنحوا، بموجب الانعطاف الرياضي الذي عرفه المنطق، إلى مزيد التقليل من هذه الأنواع، حتى كادوا يخصُّونَ واحدا منها بتمام الدلالة على الانبناء، ويجعلونَه نموذجا لغيره، وهو النوع الذي استخلصوه من مختلف ضروب القياس، وسموه بـ«اللزوم الصوري» أو «الاستلزام الصوري»، ونسميه من جانبنا بـ«الاستلزام الصناعي» في مقابل «الاستلزام الطبيعي»، لأن اعتبار الصورة يرد في الثاني كما يرد في الأول ولو مع وجود الفارق كما سيتضح لك ذلك؛ ويمكن أن نضع الحد الإجمالي التالي لهذه الوحدة الانبنائية النموذجية، وهو:

«الاستلزام الصناعي هو انبناء قول مجهول على قول أو أقوال معلومة على مقتضى صور هذه الأقوال وحدها».

---

(2) ليس المراد بـ «القول» هاهنا القول الخبري البسيط، وإنما القول الإستدلالي المركب من قولين خبريين على الأقل.

(3) انظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص. 112-115 وكذلك تجديد المنهج في تقوم التراث، ص. 65-66.

وقد ذكروا لهذا الانبناء المتميز جملة من الخصائص الصورية وصفوها بـ«البنيوية» وأجملوها فيما يلي[4]:

أ ـ **خاصية الإسقاط***: مقتضاها أن كل مجموعة من الأقوال تستلزم كل قول فيها.

ب ـ **خاصية الإدغام***: مقتضاها أن كل قول مكرر في مُقدَّم الاستلزام يمكن حذفه.

ج ـ **خاصية القلب***: مقتضاها أن كل ترتيب للأقوال في مُقدَّم الاستلزام يمكن تغييره.

د ـ **خاصية القطع***: مقتضاها أن كل قول مشترك بين استلزامين بحيث يكون تاليا في أحدهما وجزءا من مقدم الثاني يمكن حذفه.

ومن الممكن أن نشتق من هذه الخصائص الجامعة غيرَها من الخصائص التي اشتهر بها هذا الضرب من الاستلزام، نذكر منها على سبيل المثال:

أ ـ **خاصية الانعكاس***، ومقتضاها أن كل قول يستلزم نفسه؛ وهي تتفرع على خاصية الإسقاط، إذ يكفي لذلك أن يتضمن مقدم الاستلزام قولا واحدا.

ب ـ **خاصية التعدية***، ومقتضاها أن استلزام الاستلزام استلزام؛ وواضح أنها تتفرع على خاصية القطع، وذلك بأن يكون تالى الاستلزام الأول هو عين مقدم الاستلزام الثاني.

ج ـ **خاصية التخفيف***، ومقتضاها أن الاستلزام الذي زيد في مُقدَّمه قول فأكثر استلزام؛ وهي تتفرع على خاصية الإسقاط مجتمعة إلى خاصية القطع.

ولئن سلمنا بفائدة هذا الاستلزام في المجالين: المنطقي والرياضي، فلا نسلم أنه يستوعب كل أنواع الاستلزام ولا أنه أوفاها بتمام الغرض العلمي ولا أنه أصحها على الإطلاق؛ أما الأول، فلأنه لا يُقبَل أن تتعذر ممارسة الانبناء خارج المنطق الصوري والعلم الرياضي، نظرا لأن هذه الممارسة توجد حيثما وجدت ممارسة الإنسان لقدرته العقلية، ومعلوم أن مجال الممارسة العقلية يجاوز كل ما يطيق هذان العلمان الصناعيان الإحاطة به؛ وأما الثاني، فلأن هذا الاستلزام عبارة عن تجريد إجرائي، وكل تجريد من هذا النوع هو اصطناع اختزالي معرض لأن يجتزئ من الواقعة المختزلة بما ليس هو الأهم فيها ولا هو الأخص بها كما هو معرض لأن يستقل بما اختزله، ناسيا أو متناسيا كليا الواقعة التي انطلق منها، ومعلوم أن الغرض العلمي لا يكمل حتى يكون الإجراء وفق الحاجة والاصطناعُ وفق الواقع؛ وأما الثالث، فلأن معيار الصحة قد يكون صناعيا كما يكون طبيعيا، والصحة الصناعية، وإن تحددت ضوابطها على النحو الأدق وأمكن مراقبتها على الوجه الأتم، فإن

---

(4) انظر GENTZEN, G.: **Recherches sur la déduction logique**, p. 45.

الأصل فيها جواز إبدال غيرها مكانها، بحيث لا تقل بدائلها عنها إجراء وفائدة، إن لم تعل عليها في ذلك درجة أو تزيد، علما بأن أنفع الإبدال هو ما كان البدل فيه أفضل من المبدل منه، في حين أن الصحة الطبيعية، وإن لم تتَّبع قواعد محددة ويتبين وجه ضبطها على التمام، فإن الأصل فيها هو وجوب التمسك بها على حالها وتقديمها على غيرها وعرضه على محكها؛ فإذن فرق بين الصحتين، فالأولى مآلها الزوال، بينما الثانية مآلها الدوام.

ولا أدل على أن الاستلزام الصوري الصناعي هومجرد قرار قد يعدله غيره من القرارات المنطقية هو ثبوت مصادمة خصائصه لخصائص الانبناءات التي تجري عادة الاستعمال بها؛ وعلامة ذلك أن كثيرا من أحكامه التي تعد بالغة الأهمية، تبدو بالإضافة إلى الاستعمال العادى، نفلا من القول، وإلا فهي لغو صريح، بدءا من حكم «الانعكاس» الذي يقضي بأن القول يلزم عن نفسه، فإنك لا تجد متكلما يتعاطى في أحاديثه المعتادة إلى مثل هذا الانبناء، وإلا اتُّهِم في عقله؛ لذا، فمتى وُجد فيها من الأقوال ما يشبه هذا الانبناء، فالواجب صرفها عن معناها الحقيقي إلى معنى مجازي أو حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين كما لوكان يدل باشتراك كأن يقول: «العمل هو العمل»، فيكون المقصود بالموقع الأول للفظ «العمل» معناه الذي وُضِع له في الأصل، في حين يكون المراد بموقعه الثاني هو الانضباط في العمل؛ وهكذا، فإن مبدأ الانعكاس الذي يعد عند المنطقيين من أوضح الواضحات، يكاد أن يكون عند الناطقين من أغمض الغوامض، وما ذاك إلا لأنه يخالف مألوفهم من الكلام ويناقض ما تقرر عندهم من حقيقة نطقية، وهي: «أن الشيء لا يترتب على نفسه»، على حد تعبير أهل الاشتغال باللسان.

وكذا حكم «القلب» الذي يقضي بتغيير الرتبة، فإنك لا تجد متكلما يستوي عنده بإطلاق التقديم والتأخير في ما يبني عليه من الأقوال، بل إن القيام بذلك قد يفضي إلى إخراج مقصوده إلى نقيضه؛ وعلامة ذلك وجود أدوات في اللسان تُلزِم بحفظ الرتبة نحو «ثم» و«فاء العطف»، فلولا الحاجة إلى الترتيب، لما وقع التصريح به بواسطة هذه الحروف عند الخوف من اللبس، وإلا، فقد يكتفي المتكلم بإفادته عن طريق الإضمار أو باستعمال حروف تفيد في الظاهر مطلق الجمع، لكن سياقها يدل على أنه جمع مع ترتيب نحو «واو العطف».

إذا كانت الخصائص الأولية للاستلزام الصوري تظهر بهذه المصادمة للمألوف من الانبناءات، فما ظنك بما هو أخفى من خصائصه وقوانينه! وحسبنا شاهدا على ذلك أحد أقرب القوانين إلى هذه الخصائص وأشبهها بها في الوضوح، وهو المعروف باسم «قانون جمود الوصل»* (أي العطف)، ومقتضاه أن القول يلزم عنه وصله بنفسه كما إذا فَرَّعْتَ على قولك: «جاء ضيف» القولَ: «جاء ضيف وضيف» وأصله «جاء ضيف وجاء ضيف»؛ فهذا

القانون الذي يتفرع على خاصية الإسقاط وتعريفِ رابط الوصل، لا يقل مخالفة لاستعمالات اللسان من خاصية الانعكاس، إذ الحكم بأن العطف لا يترتب على نفسه مستتب عند المشتغلين بالنظر في هذه الاستعمالات الطبيعية؛ فيبعد جدا أن تجد أحدا يكرر قوله ليفيد به ما أفاده به وهو غير مكرَّر، إلا أن يكون قد ظن أنه لم يَبلغ سمع المتلقى، بل حتى إنه لو أعاد صوغ مضمون قوله في قول غيره، لصار المتلقي إلى الاعتقاد أنه يريد به معنى جديدا، وإلا أنه يريد به في الأقل توكيدا، ومعلوم أن القول في مقام التوكيد غيره في مقام الابتداء ولو جاء على صورة واحدة؛ وعليه، فالقول: «جاء ضيف وضيف»، لا يلزم عن القول: «جاء ضيف»، ولا هذا لازم عن ذاك، لأن القول الأول قد يُحمل على معنيين: أحدهما أن شخصين اثنين، من غير تعيين، جاءا، والثاني أن عددا متنوعا من الأشخاص جاء، وكلا المدلولين يباين المدلول الواحد الذي للقول الثاني، وهو أن شخصا واحدا لا بعينه جاء.

ويطول بنا المقام لو ذهبنا نعدد الأمثلة على وجوه مخالفة «الاستلزام الصناعي» للانبناءات الجارية في اللسان الطبيعي، وقد لا نغالي إن قلنا إنه ما من قانون من القوانين المتفرعة على هذا الاستلزام إلا ويمكن أن نظفر بشاهد أو شواهد من اللسان الطبيعي تخرمه أو تنقضه، وما ذاك إلا لأن الانبناءات الطبيعية تعمل على التقيد بما يتصنع الاستلزام الصوري الاستقلال عنه، وهو أمران: أحدهما، «الدلالة»، وهي جملة المضامين التي تلازم صور الأقوال؛ والثاني، «التداول*»، وهو جملة الاستعمالات التي تَرِد بها الأقوال في مختلف مقامات الكلام، إذ لا يوجد قول طبيعي على قانون الصورة وحدها، بل لا بد فيه من اعتبار ما يحمله من معنى بحسب مقتضى الحال، بحيث يكون المضمون تابعا للاستعمال وتكون الصورة تابعة لهذا المضمون المستعمل، وليس تابع التابع كالتابع ولا التابع كالمتبوع، فالمتبوع في القول الطبيعي هو الاستعمال، بينما المتبوع في القول الصناعي هو الصورة، وشتان بين القولين، فضلا عن أن بينهما رتبة وسطى ينزلها المضمون العَرِيُّ عن قرينة الاستعمال، وهو على التعيين المعنى المحفوظ في المعاجم.

وعلى هذا، فلا ينفع المعترض أن يقول إن لغة الاستلزام الصناعي يمكن أن تتضمن المستويين معا: الدلالي والتداولي، بالإضافة إلى مستواها التركيبي مَثَلها في هذا الأمر كمثل اللسان الطبيعي، وذلك لظهور تبعية الدلالة والتداول في هذه اللغة الصناعية للتركيب على عكس مقتضى التبعية في اللسان الطبيعي، وهو التبعية للاستعمال.

وحيث إن هذا الموضع لا يتسع للخوض في هذه المسألة، فإننا نجملها في القول بأن بناء الدلاليات الصورية* يتم بقواعد موضوعة على شاكلة القواعد التي بُنِيت بها التركيبيات الصورية*، ومحكومة بمبدإ عام يقضي بأن يكون مدلول القول تابعا لمدلولات الأجزاء التي تدخل في تركيبه، فتكون الدلالة الصورية تابعة للتركيب الصوري تبعية مزدوجة، إحداهما

قائمة على ما يدعى بـ«مبدإ التوازي*»، أي المقابلة بين البناءين: التركيبي والدلالي، والأخرى قائمة على ما يسمى بـ«مبدإ التَّابِعِيّة*»، أي أن معنى الكل متفرع على معنى الجزء؛ لكن الأمر يصير على خلاف ذلك إذا تعلق باللسان الطبيعي، فلا واحد من المبدأين المذكورين يصح انطباقه عليه، بل يكون نقيضهما أولى بهذا الانطباق، فقد يكون مضمون القول الطبيعي متفاوتا مع تركيبه، زيادة أو نقصانا، وإن كان الغالب في هذا التفاوت حصول الزيادة كما يكون المعنى الكلي لهذا القول مؤثرا في معانيه الجزئية، كما يتجلى في التعبير المجازي.

وأما التداوليات الصورية، فهي على نوعين: أحدهما أشبه بالدلاليات الصورية، حتى إن هناك من أَدْرَجَهُ فيها إدراجا[5]، ويمكن أن نسميه بـ«التداوليات الدلالية*» إذ لا فرق بينه وبين الدلاليات الصرف إلا في تضمنه لعنصر المقام، إن بسيطا على صورةٍ معطى واحد يُطلَق عليه عادة اسم «العالم الممكن» أو مركبا على صورةٍ متوالية تتكون من «العالم» و«المتكلم» و«المستمع» و«الزمان» و«المكان»؛ ويصح فيه ما يصح فيها من مبادئ وأحكام، وإن ازدادت فيه تعقيدا كما يصدق عليه ما يصدق عليها من مخالفة لمقتضيات القول الطبيعي، وإن اجتهد دونها في الوفاء ببعض هذه المقتضيات.

والضرب الثاني قد يسمى بـ«التداوليات الحوارية»، وهو يعتنى أساسا بالصياغة الصورية للعلاقات الحوارية التي تقوم بين فردين يقصدان الاستدلال على مطالب مخصوصة، إلا أن هذه الصياغة لم تتمكن من إعادة الاعتبار للوظائف الحوارية في القول إلا بالالتزام بمبدأين اثنين: أولهما، «مبدأ حفظ المعنى»، ومقتضاه أن المعنى في آخره يبقى على ما كان عليه في أوله، والثاني، «مبدأ حفظ الوظيفة»، ومقتضاه أن الوظيفة في آخرها تبقى على ما كانت عليه في أولها؛ لكن يبدو أن القاعدة في الاستعمال هي الخروج عن هذين المبدأين، إذ يكون للقول الطبيعي في مطلع الحوار مضمون معين، إلا أنه لا يلبث مع توالى أطوار هذا الحوار أن يأخذ في التحول، إن إغناء أو إفقارا، إلى أن يصير في نهايتها غير ما كان عليه في بدايتها، على أن الغالب في هذا التحول هو الإغناء كأنما المضمون في تدرجه كومة الثلج في تدحرجها كما يكون للمحاور في مطلع الكلام دور مخصوص، غير أنه مع ولوج أطواره يجوز أن يتقلب في أدواره، إن تساؤلا أو تجاوبا، إلى أن يصير دوره في اختتامها غير ما كان عليه في افتتاحها، على أن الغالب في التقلب هو حصول التساؤل، لأن الكلام يتسع به بما لا يتسع بغيره.

وعلى الجملة، فإذا ظهر أن الاستلزام الصناعي المعلوم لا يحيط بغيره، ولا يبلغه فائدة ولا يفوقه صحة، فقد لزم ألا نتعدى به حده وأن نقتصر على الانتفاع به ضمنه، ألا

---

(5) MONTAGUE, R.: **Formal Philosophy**, Yale University Press, 1974, pp. 95-147.

وهو اللغة الصناعية كما في النسق المنطقي والنظرية الرياضية! أما خارج هذا الحد، فإن الاستفادة منه لا يمكن إلا أن تكون جزئية أو وقتية، فقد يكتفي الناظر فيه باقتباس بعض خصائصه أو قوانينيه أو باستلهام بعض مآخذ إجرائيته أو مدارك إنتاجيته، مع دائم الاستحضار لأصلها الصوري الصناعي كما أنه قد يستعين به بعضا أو كلا في طور من أطوار بنائه لأدواته، حتى إذا استقام له هذا البناء، صرفه من غير حسرة.

ومن ذلك كله، ينْتُج أن الاستلزام الصناعي ليس إلا انبناء واحدا من الانبناءات الممكنة، انبناء يتميز عن غيره بتقرير استقلال الصورة، لكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل إنك لو ازددت تأملا فيما تقدم، لظهر لك أن هذا الانبناء الصوري هو نفسه ليس انبناء واحدا، وإنما هو على الحقيقة انبناءات كثيرة، فقد أشرنا إلى أن لغة الاستلزام الصناعي قد تتضمن ثلاث طبقات لغوية بعضها فوق بعض: «طبقة التركيب» و«طبقة الدلالة» و«طبقة التداول»؛ ويبدو واضحا أن معايير الاستلزام ينبغي أن تختلف باختلاف هذه الطبقات، ذلك لأن الأقوال في مقام التركيب ينبني بعضها على بعض أصلا على مقتضى صورها وحدها، فتكون القيمتان اللتان تتحدد بهما الأقوال في هذه الطبقة الأولى هما: «مُثْبَت»(بفتح الباء) و«مُبطَـل» (بفتح الطاء)، بينما الأقوال في مقام الدلالة ينبني بعضها على بعض أساسا على مقتضى مضمونها، فتكون القيمتان اللتان تتحدد بهما الأقوال في هذه الطبقة الثانية هما: «صادق» و«كاذب»، أما الأقوال في مقام التداول، فينبني بعضها على بعض أساسا على مقتضى استعمالها، فتكون القيمتان اللتان تتحدد بهما الأقوال في هذه الطبقة الثالثة هما: «متفق عليه» و«مختلف فيه»[6]؛ وإذا صح هذا، صح معه أن الانبناء التركيبي غير الانبناء الدلالي وغير الانبناء التداولي، وأن الانبناء الدلالي غير الانبناء التداولي، فتكون عندنا ثلاث صور من الاستلزام الصناعي مختلفة فيما بينها.

هذا، إذا قررنا الوقوف عند قيمتين اثنتين في كل طبقة، أما إذا أردنا أن نعدد القيم ونجاوز بها الاثنتين، فسوف نُحصِّل من الاستلزامات في كل طبقة على قدر ما نكون قد تخيرناه من القيم فيها؛ فعلى سبيل المثال، قد نتخذ قيمة ثالثة في كل طبقة تكون وسطا بين القيمتين السابقتين، فلا تكون إثباتا ولا إبطالا بالنسبة للتركيب، وقد نسميها «عدم البت» ولا تكون صدقا ولا كذبا بالنسبة للدلالة، وقد نسميها «عدم التعين» ولا تكون اتفاقا ولا اختلافا بالنسبة للتداول، وقد نسميها «عدم التقرير»، ولا يخفى أن هذه الضروب من الاستلزام الصناعي تختلف عن الأولى، بدليل بطلان مبدإ الثالث المرفوع فيها.

---

(6) انـــظـــر BARTH, HE. and KRABBE, E.C.W.: From Axiom to Dialogue, Walter de Gruyter, Berlin, 1982.

وقد نرتقي درجة في هذا التكثير للاستلزام الصناعي، فنصرف، لهذا الاعتبار أو ذاك، مبادئ وقوانين أخرى مقررة، متعاطين لبناء ضروب غير مألوفة من الاستلزام؛ وليس هذا غاية ما نطيق، فقد نتعلق بالجانب الصناعي من هذا الانبناء، ونَدخل في استثماره بما يجاوز حاجتنا، متناسين المقصد الأصلي الذي صيغ له وغير مهتمين بالواقع الذي ينبغي أن توافقه النتائج المحصلة ولا مشغولين بالفائدة العملية التي يجب أن تجنى من ورائها؛ وإذا الاستلزام تخلص من قيد المقصد وتخلص من حد الواقع، فلا سبيل إلى جعل نهاية لتكاثره ما كان واضعه قادرا على مزيد التصنيع، ولا أدل على ذلك من وفرة الأنساق المنطقية، بحيث يصح أن نقول بأن كل نسق متميز منها يورث استلزاما متميزا .

وإذا تقرر أن الاستلزام الصناعي ليس واحدا، وإنما هو كثير كثرة قد لا تقف عند حد معلوم، بموجب تمسكه باستقلال الصورة وتغلغله في التصنيع، فهل يكون الاستلزام الذي يقابله، وهو «الاستلزام الطبيعي»، واحدا لا يتعدد؟

فمتى وضعنا في الاعتبار تمسك الناظر في الاستلزام الطبيعي بصياغة الواقع الاستلزامي على الوجه الذي يتجلى به في اللسان الطبيعي، لزمنا القول بأن هذا الاستلزام يتقيد بما لم يتقيد به مقابله الصناعي، فيكون مجال المشتغل به في التصرف أضيق من مجال المشتغل بهذا المقابل، ويجوز حينئذ أن لا يتعدد الاستلزام الطبيعي كما يتعدد الاستلزام الصناعي.

لكن ما أن ندقق في الأمر حتى نتبين أن ما يفوت الناظر في الاستلزام الطبيعي من جانب، فإنه يتداركه من جانب غيره؛ فإذا كان غرضه الوفاء بواقع الانبناء في اللسان، فإن هذا الواقع ليس مجرد صيغ أو صور، بسيطة أو مركبة، حتى يكون تمسك الناظر بها سببا في التقليل من تصرفه بما لا يقل به تصرف الناظر في الانبناء الصناعي، وإنما هو أصلا مضامين واستعمالات كما اتضح، وليست الصيغ فيه إلا وسائل تابعة لهذه المضامين والاستعمالات، بحيث يتوقف اعتبار الأولى على اعتبار الثانية؛ يترتب على ذلك أن الانبناء الذي يشتغل به المنطقي الطبيعي لا يضاهيه في الغنى انبناء، وليس الانبناء الذي يشتغل به المنطقي الصناعي بالإضافة إليه إلا كالقشر بالإضافة إلى اللب.

ومتى كان الاستلزام الطبيعي بهذا الثراء، فإن آفاق الصياغة التي تنفتح للمشتغل به لا تنفتح للمشتغل بالاستلزام الصناعي؛ وليس خاف، بعد الذي سبق ذكره، أن من هذه الآفاق التمييز بين أصناف عدة من الاستلزامات الطبيعية، منها «الاستلزام المتعلق بصيغ الألفاظ» و«الاستلزام الخاص بتراكيب الجمل» و«الاستلزام المضموني» أو «الدلالي» و«الاستلزام الاستعمالي» أو «التداولي»؛ كل واحد من هذه الاستلزامات الأربعة يمكنه بدوره أن ينقسم إلى أقسام فرعية مختلفة كأن ينقسم الاستلزام المضموني إلى «الاستلزام اللفظي»، وهو يخص مختلف العلاقات الدلالية التي تجمع بين الألفاظ و«الاستلزام القضائي*»، وهو

يتعلق بالأحكام التي تتضمنها الجمل كما سيأتي بيان ذلك في الفصل الأول و«الاستلزام الاقتضائي*»، وهو يتعلق بشروط هذه الأحكام، وجودا وصحة، أو ينقسم الاستلزام الاستعمالي إلى «الاستلزام التخاطبي المعمَّم*»، وهو يخص العلاقات الانبنائية التي تربط بين الأقوال في مقامات الكلام العادية و«الاستلزام التخاطبي المخصَّص*»، وهو يخص العلاقات الانبنائية التي تربط بين الأقوال في مقامات الكلام المتفردة كما سيتوضح ذلك في الفصل الأول من هذا الباب.

ومع هذا التعدد في الاستلزامات الطبيعية، يبقى الباب مفتوحا لمزيد التفصيل لها، لا سيما وأن جوانب منها ما زالت غفلا لم يُتفطَّن إليها أو بكرا لم يباشَر صوغها، نخص بالذكر منها جانب تأثير المضمون في الصورة؛ فإذا كان المنطقي الطبيعي قد انتبه إلى تأثير الاستعمال في المعنى وتعاطى للكشف عن بعض الآليات الانبنائية التي يتوسل بها هذا التأثير، فإنه، على العكس من ذلك، أغفل النظر في وجوه تأثير المعنى في المبنى، مع أنه يقر بوجود تأثير المبنى في المعنى.

والواقع أن للمضمون تأثيرا واضحا في الصورة، عددا وقيمة؛ وبيان ذلك أن صورة القول الطبيعي ليست واحدة لا مزيد عليها، حتى يكون ظاهر الاختلاف فيها ناتجا عن اللغات الصناعية المستخدمة في صياغتها والتي تختلف في مبانيها بحسب التقريرات المنهجية لواضعيها (كما تختلف اللألسن الطبيعية في تراكيبها بحسب المواضعات التعبيرية للناطقين بها)، وإنما يكون للقول الطبيعي من الصور على قدر ما يحتمله من المعاني التي يستلزم أداؤها بواسطة اللغة الصناعية الواحدة من الصيغ المختلفة ما يساوي عدده عدد هذه المعاني على الأقل، متى أخذنا بعين الاعتبار الإمكانات التلازمية* التي تنطوي عليها اللغة المنطقية والتي لا نجد لها نظيرا في اللسان المنطوق.

ومعلوم أن القول الطبيعي مُجَرَّداً عن مقامه تصير محامله كثيرة ولا يتعين واحد منها إلا بتعين المقام، حتى إنه يصح الادعاء بأن **الأصل في القول الطبيعي أن تتعدد معانيه إلى أن يثبت بالدليل خلاف ذلك**؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن تكون صوره الممكنة متعددة وأن لا ينحصر تقويمها ضمن قيمة واحدة، فتكون جميع صوره، إما صحيحة، وإما فاسدة، بل وجب أن تحتمل هذه الصور التقويم بالقيمتين معا، فيكون بعضها صحيحا وبعضها الآخر فاسدا.

وقد اجتهد بعض المناطقة في وضع بعض المبادئ التي تفيدهم في ضبط عدد هذه الصور، نورد منها هاهنا مبدأين اثنين: أحدهما «مبدأ الاقتصاد» الذي يقضي بالاقتصار في صياغة الصورة على أقل ما يمكن من العناصر التي تفترض موجودات تحتها، والثاني «مبدأ الصورة الأدنى» الذي يوجب أن تكون صياغة الصورة على قدر الحاجة الاستدلالية، لا تزيد

عنها ولا تنقص[7].

ولا يتسع القول الطبيعي لصور شتى لا تدل إحداها على عين المراد إلا بتقرير مخصوص فحسب، بل إن قبول صحتها أو ردها لا يتوقف على المقتضيات الصورية وحدها؛ فقد تكون للقول الطبيعي صورة ظاهرة الصحة، ومع ذلك يجد المرء حرجا في تلقيه بالقبول، لا لأنه معاند أو مكابر، وإنما لأن مضمون هذا القول قليل الفائدة، بحيث يشعر كأن هذا المضمون ليس له من اليقين ما لصورته من الصحة.

وقد تأتي صورة القول الصحيحة مفصلة مدققة، ومع هذا لا يتردد المتلقي في رده، وذلك لأن هذا التفصيل أو التدقيق قد يزيد عن الحاجة، موضحا ما لا يجب توضيحه ومطولا ما لا يجب تطويله، فيفضي ذلك إلى انقلابه إلى نقيض مقصوده، حيث إن المضمون يصير في عين المتلقي قلقا مستغلقا، فيعتريه الشك في قيمته ويأبى قبوله في الأقل على ظاهره.

وهكذا، يتبين أن ترجح المضمون على الصورة في القول الطبيعي يجعل ضحالة الأول تغطي سلامة الثانية، فيصير القول أَوْلى بالفساد منه بالصحة، مما يدعونا إلى افتراض وجود قانون جدلي ضابط لعلاقة الصورة **الصحيحة** بالمضمون في القول الطبيعي، ومقتضَى هذا القانون هو:

«كلما ازدادت الصورة الصحيحة تفصيلا، ازداد المضمون اشتباها».

وقد تكون للقول صورة ظاهرة الفساد، لكن المرء لا يجد حرجا في التسليم به، لا لأنه مغالط أو مداهن، وإنما لأن مضمون القول كثير الفائدة، بحيث يجد برد اليقين عند تلقيه؛ وقد تأتي صورة القول الفاسدة مجملة مختصرة، ومع هذا يتلقاه المرء بالقبول، ذلك لأن هذا الإجمال أو الاختصار قد يأتي على قدر الحاجة، فلا يغمض ما ليس فيه غموض، ولا يحذف ما لا يجب حذفه، فيفضي ذلك إلى انقلاب قيمته، إذ يصير المعنى في عين المتلقي واضحا لا لبس فيه، فيحمله ذلك على نسبة الصحة إلى القول الذي يتضمنه.

وهكذا، يتضح أن ترجح المضمون على الصورة في القول الطبيعي يجعل ثراءه يغطي فسادها، فيصير القول أولى بالصحة منه بالفساد، مما يدعونا إلى افتراض وجود قانون جدلي ثان ضابط لعلاقة الصورة **الفاسدة** بالمضمون في القول الطبيعي، ومقتضَى هذا القانون هو:

«كلما ازدادت الصورة الفاسدة إجمالا، ازداد المضمون إحكاما».

وإذا صح انضباط القول الطبيعي في الغالب بهذين القانونين وكانت الصحة عند

(7) انظر QUINE, W.V.O: **Philosophy of logic**, Englewood Gliffs: Prentice-Hall.

التفصيل أقوى منها عند الإجمال وكان الفساد عند الإجمال أقوى منه عند التفصيل، فإن ازدواج هذا التفصيل والإجمال في الصورة بالكثرة والقلة في الفائدة يُمَكِن من استخراج الأحكام التالية، وهي:

أ ـ الصورة الصحيحة المجملة مع الفائدة الكثيرة أولى من الصورة الصحيحة المفصلة مع الفائدة القليلة؛

ب ـ الصورة الفاسدة المجملة مع الفائدة الكثيرة أولى من الصورة الفاسدة المفصلة مع الفائدة القليلة؛

ج ـ الصورة الفاسدة مع الفائدة الكثيرة أولى من الصورة الصحيحة مع الفائدة القليلة.

ولعل السبب في إهمال المنطقي الطبيعي لمظاهر تأثير المضمون في الصورة راجع إلى اتباعه طريق المنطقي الصناعي في بناء لغته الصورية، إذ يبتدئ بوضع تراكيبها عَرِيَّةً عن كل دلالة، مستعملَة كانت أو مجردة، ثم يضع معانيها تبعا لهذه التراكيب؛ ولو أن المنطقي الطبيعي عمل على الخروج عن هذا التقليد وأظهر عناية كاملة بتقدم المعنى على المبنى في القول الطبيعي، لاهتدى إلى ضرورة إعادة النظر في استقلال القيمتين الاستدلاليتين: الصحة والفساد، بحيث تصيران تابعتين لقيمتين مضمونيتين هما: «الفائدة» و« عدم الفائدة»، على أن الأمر قد يقتضي مجاوزة هاتين القيمتين المتباينتين إلى اعتبار الفائدة من حيث مقدارها، كثرة وقلة، أي جعْلِها مراتب متعددة، وحينئذ تصير الصحة والفساد هما أيضا على مراتب مختلفة، فتكون الصورة الصحيحة الأفيد أكثر صحة من الصورة الصحيحة التي دونها فائدة، وتكون الصورة الفاسدة الأفيد أقل فسادا من الصورة الفاسدة التي دونها فائدة، فتتفاوت الصور قيمة تفاوتَ المضامين فائدة.

ومن ثمة نخلص إلى أن الاستلزام الطبيعي كثير كثرة لا تضاهيها كثرة الاستلزام الصناعي، فإذا كان الأصل في كثرة الثاني هو التمسك باستقلال الصورة، فإن الأصل في كثرة الأول هو التمسك بغنى المضمون، حتى إن أَوْلَى التعاريف العامة به هو أنه **«انبناء قول مجهول على قول أو أقوال معلومة على مقتضى اجتماع صور ومضامين هذه الأقوال»**.

وحاصل الكلام في **«بنائية الانبناء»** أنها تشترك مع **«البنائية النقدية»** في القول بأن البناء هو أصل المعرفة الرياضية وتفترق معها فيما سوى ذلك، جاعلة من الانبناء، بوصفه دالا على علاقة ترتب الشيء على الشيء، حقيقة بنائية، سواء أكان انبناء رياضيا أم انبناء فلسفيا، كما أنها تنهض بتفسير الصبغة التكوثرية لهذه العلاقة في المعرفة المنطقية، جاعلة من «الانبناء القياسي» و«الانبناء الاستقرائي» فرعين لـ«الانبناء التمثيلي»، ومبرزة إمكانات التفريع لكل من «الاستلزام الصناعي» و«الاستلزام الطبيعي»، وقد ظهر أن تفريع الاستلزام الصناعي رهين بالقدرة التصنيعية للمشتغلين به، وقد أثمرت هذه القدرة في الحاضر عددا غير قليل

من الاستلزامات المخترَعة وسوف تثمر في المستقبل مزيدا من هذه الاستلزامات، كما ظهر أن تفريع الاستلزام الطبيعي تَبَع لتعدد وتداخل مستويات القول الطبيعي بين صرف ونحو ومعنى واستعمال، ومن فروعه «الاستلزام اللفظي» و«الاستلزام القضائي» و«الاستلزام الاقتضائي» و«الاستلزام التخاطبي العام» و«الاستلزام التخاطبي الخاص».

وبعد فراغنا من الكلام عن جانب«الانبناء»، صناعيا كان أو طبيعيا، فلنمض إلى بيان الجانب الثاني من مدلول «البناء»، وهو «الإقامة».

2 ـ البناء والإقامة

ليس المقصود بـ«إقامية» المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية هنا ما يقصده الرياضي الهولندي «برُووُر» ببنائية المعرفة الرياضية، أو ما أُطلِق عليه اسم «البنائية الحدسية»[8]، ذلك أن «برُووُر» يرى أن المفاهيم والمسائل الرياضية ينبغي أن تكون محدوسة حدسا ذهنيا، ولا سبيل، في نظره، إلى ذلك إلا بتحصيل المعرفة بكيفية بنائها، ويقوم بناؤها في تعاطي تحديدها أو التدليل عليها على مقتضى عمليات مباشرة محدوسة؛ وكل ما لا يمكن بناؤه على هذا المقتضى، ينبغي صرفه من الرياضيات، لأنه يصير سببا في ظهور المفارقات، من ذلك الوجود الفعلي للمجموعات اللامتناهية ومبدأ نفي النفي الذي يقوم عليه البرهان بالخلف وكذا مبدأ الثالث المرفوع، هذا مع العلم بأن الرياضيات التي تفرعت من حدس الزمان هي الأصل في المنطق وليس العكس كما ذهب إلى ذلك أصحاب النزعة المنطقية من أمثال «فريجه» و«راسل»[9].

ويبدو أن «البنائية الحدسية» قد اقتبست بعض مفاهيمها من «البنائية النقدية» مع صرف أو تعديل المضامين التي وُضِعت لها في الأصل، منها مفهوم «الحدس» الذي استخدمه «كانط» في مجال المعرفة الرياضية بمعنى «الحدس القبلي»، بينما استخدمه فيه «برُووُر» بمعنى «الحدس البعدي»، غير أن كلتا النزعتين: «البنائية الحدسية» و«البنائية النقدية» تدعي أن الرياضيات إنما هي معرفة تركيبية بنائية حدسية، وتعترض على أن تكون لغة صورية لا تعتمد الحدس ولا البناء.

فحينئذ يتبين أن «بناء الأدلة» عند «برُووُر» هو الوسيلة التي يُتوصَّل بها إلى تحصيل معرفة سليمة من المفارقات أو التناقضات، وقد اصطلحنا على لفظ «الإقامة» للدلالة على هذا التحصيل السليم، إذ يقال «أقام الدليل على الشيء» إذا أثبته على سبيل بيان سلامته من

---

(8) KENALE, Wand KNEALE, M.: **The Development of Logic,** Clarenden Press Oxford, 1962, pp. 672-688.

(9) B. RUSSELL, G. FREGE.

الاعوجاج، فتكون «الإقامة» عندنا هي إجمالا «بناء الدليل على شرط تقويم المدلول»، بمعنى دفع اعتراض الاعوجاج عنه وجلب الاعتراف باستقامته؛ بيد أن اتفاقنا مع «برُووُر» لا يتعدى حد السلامة من الاعوجاج الذي يتخذ عنده صورة التناقض، فالإقامة على مذهبنا لا تتعلق بـ«الحدس البعدي»، لا وجودا ولا عدما، ولا تستند إليه في الفصل بين المعارف من حيث وجود الشُّبَه فيها أو خلوها منها، فقد تكون المعرفة بوصف الإقامة على تضمنها لشبهة المفارقة؛ فلنتغلغل درجة في بيان بنائية هذا المفهوم وفعاليته في تكثير المعرفة.

اعلمْ أن لعلاقة «الإقامة» صفات متميزة نخص بالذكر منها ثلاثا تُعد أدلَّها على حقيقة «الإقامة»، وهي: «الصفة النظرية» و«الصفة القيمية» و«الصفة الحُجِّية».

1.2 ـ الخاصية النظرية للإقامة

مقتضى هذه الخاصية أن الإقامة علاقة لا تحصل بالإدراك الضروري ولا الإدراك البديهي ولو جاز أن تجتمع فيها عناصر ضرورية أو بديهية.

فمعلوم أن المُدْرَك البديهي والمُدْرَك الضروري يشتركان في كونهما يقعان في العقل ابتداء، أي بغير واسطة، والفرق بينهما أن الأول يكون تحصيله مقدورا للإنسان، إذ يدركه بأول العقل، في حين أن الثاني لا يكون تحصيله مقدورا للإنسان، إذ يجده مبثوثا في عقله بثا؛ أما المُدْرَك النظري، فهو على خلافهما، إذ لا يقع في العقل ابتداء، لا بأول الإدراك ولا براسخ البث، وإنما يقع فيه بواسطة، أي بايجاز أن «النظري» هو ما تحقق فيه معنى «التوسط»؛ وقوام التوسط أمران اثنان لا انفكاك لأحدهما عن الآخر وهما: «التوسل» و«التوصل»؛ والمراد بالتوسل، كما هو معروف، هو استعمال ما تحت اليد من الوسائل؛ لكن ما يجدر التنبيه إليه بهذا الصدد هو أن كل ما اسْتُعْمِلت فيه وسيلة ما، دقت أو جلت، لا مفر من أن يداخله نصيب من البناء، قل أو كثر، على أن من صفات الوسائل أنها تتداعى وتتكاثر، حتى يركب بعضها بعضا ركوب الطبقات كأنما يحكمها قانون بذلك، فيلزم أن تستدعي جوانب البناء بعضها بعضا كما تستدعي الوسائل بعضها البعض؛ وأما التوصل، فالمراد به بلوغ المطلوب، ولا بلوغ إليه بغير وسيلة قد تدعو أختها، فأختَها، وهكذا إلى أن يحصل من آخرتها، فيكون البناء في المطلوب على قدر حاجته من الوسائل.

وإذا كان فعل الإقامة أو قل «الفعل الإقامي» فعلَ تَوَسُّط صريح، فليس معنى هذا أنه حيثما وُجِد هذا الفعل، تعذر وجود الضرورة والبديهة؛ فكما أن متعلقات هذا الفعل النظري تكون عناصرَ مبنية، فكذلك يجوز أن تكون عناصرَ غير مبنية، ضرورية كانت أو بديهية؛ فقد نصوغ هذا الفعل على صورة التابع (بالمعنى الرياضي)*، ونجعل «متبوعاته»* هي العناصر التي يدخل عليها والتي تشكل مصدره، وقد نسميها أيضا «مقامات فعل الإقامة»، ونجعل «مستتبَعاته»(بفتح الباء) هي العناصر التي يثمرها هذا الدخول والتي تشكل مقصده،

وقد نسميها كذلك «قيم فعل الإقامة»؛ فحينئذ لا يخفى أن العناصر الضرورية أو البديهية تأتي في وضع متبوعات لهذا الفعل تتولد منها عن طريقه عناصر غيرها تكون ذات صبغة نظرية، وهي مستتبعات هذا الفعل.

فلما كان ما هو ضروري أو بديهي يسبق إلى الفهم، إما لظهور معناه أو لبساطة بنيته أو حتى لدوام الاستئناس به، فقد وجب أن يتقدم غيرَه، وبذلك يكون أوْلَى من سواه بالوقوع في مصدر «فعل الإقامة»، حتى إذا فرضنا خلو فعل إقامي بعينه منه، فلا يمكن أن يخلو منه فعل إقامي غيره يتفرع عليه هذا الفعل تفرعا قريبا أو بعيدا، إذ لا بد من فعل إقامي أول تنبني عليه باقي الأفعال، وهو فعل لا انفكاك له عن الضروري والبديهي في مصدره، وإلا لزم التسلسل.

غير أن الأمر قد يجاوز هذا الحد، فلا تتصدر الضروريات والبديهيات فعل الإقامة فحسب، بل ترد أيضا في مقصده باعتبارها قيما لغيرها من العناصر، لكن كيف يصير ما المفروض فيه أن يكون مدركا ابتداء محتاجا في إدراكه إلى واسطة؟ على الرغم مما في هذه الدعوى من ظاهر التناقض، فإنها تزيد في تأكيد الصبغة البنائية لفعل الإقامة، وبيان ذلك من الجوانب الثلاثة الآتية:

أولها، أنه لا يمتنع أن نقيم ترتيبا بين الضروريات والبديهيات، فنجعل بعضها أكثر ضرورة أو أقوى بداهة من بعضها، بحيث يلزم عن هذا الترتيب إمكان ترتب بعضها على بعض، ذلك أن ما كان منها في أدنى الدرجات يصير مترتبا على ما كان من جنسها في أعلاها، فحينئذ يكون الضروري الألزم واسطة للضروري الذي دونه لزوما كما يكون البديهي الأبده واسطة للبديهي الذي دونه بداهة، وثبوت الوساطة علامة على أن الموسوط إليه نظري صريح، فتكون الضروريات والبديهيات الدنيا عبارة عن «نظريات».

والثاني، أنه يجوز لنا أن نرتب القول الضروري أو القول البديهي على نفسه على مقتضى قانون الهوية، فيكون كل منهما واسطة إلى نفسه؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الواحد منهما نظريا وغير نظري معا، بما أنه موسوط إليه وفي ذات الوقت هو ولسطة لغيره، أي ابتدائي؛ وهذا زيادة في الدلالة على بنائية فعل الإقامة، إذ تصير الضرورة والبداهة فيه غير منفكتين عن النظر.

والثالث، أنه ليس من المستحيل أن ترتب القول الضروري أو القول البديهي على قول أو أقوال نظرية، فيصير قيمةً لفعل الإقامة حيث كان يجب أن يكون مَقاما له، وهذا باد بوضوح في كثير من البناءات التي وضعها المناطقة والتي نصطلح عليها باسم «الأنساق»، فإن عددا من المبادئ المنطقية التي تعد عند الجمهور مركوزة في الذهن إن لم تكن مغروزة فيه بالخلقة لا ترد ضمن مسلماتها أو، قل تجوزا، «بديهياتها»، وإنما تُشتَق اشتقاقا من هذه

المسلمات على أساس أنها «مبرهنات»، أو باصطلاح المتقدمين الذي يوافق مرادنا تمام الموافقة «نظريات»، ولا أدل على ذلك من أن أكثرها تغلغلا في الضرورة ، وهو «مبدأ الهوية»، كان محل هذا النقل من مقام الضروري إلى مقام النظري، فهذا المنطقي البولوني الأصل المعروف: «لوكاتشفيتش»[10] الذي وضع أنساقا لا يتضمن أشهرها أكثر من ثلاث مسلمات مستقل بعضها عن بعض، لم يورد من بينها هذا المبدأ، فنحتاج إلى تفريعه عليها بطريق ليس بالقصير.

بل ربما صار المناطقة، عن قصد أو غير قصد، إلى مخالفة اعتقادنا في الضرورة وشعورنا بالبداهة بشأن بعض المبادئ، فجعلوها متفرعة على مبادئ تصادم أقصى ما تكون المصادمة هذا الاعتقاد والشعور، وقد حصل ذلك في سياق محاولاتهم التقليل من عدد المسلمات حتى أنزلوها إلى حدها الأدنى، وهو مسلمة واحدة؛ وخير مثال على ذلك أنساق ثلاثة أخرى من وضع نفس المنطقي، لا يتضمن كل منها إلا مسلمة فردة نفتقد معها كل شعور بالبداهة، وبالأولى كل اعتقاد في الضرورة[11].

وقد لا يقف المنطقي عند هذا الحد في الكشف عن الصيغة النظرية للمبادئ البديهية المزعومة، بل يتعداه إلى إبطال بعضها والاعتراض على بعضها، مما يزيد في إظهار تغلغلها في النظر، إذ لو كانت على تمام الضرورة أو البديهة، لما جاز أن تَرِدَ الشُّبَه عليها؛ وقد أومأنا فيما تقدم إلى أن «مبدأ الثالث المرفوع» تعرض لنقد البنائية الحدسية، وهو يعد أحد القوانين الثلاثة التي لا انفكاك للعقل عنها، كما لم ينج ثاني هذه القوانين، وهو «مبدأ عدم التناقض»، من نفس التشكيك في صحته.

وهذا في غاية البيان لحقيقة «البنائية» التي يتصف بها فعل الإقامة، إذ يجعل ما حقه أن يكون واسطة موسوطا إليه وما حقه أن يكون موسوطا إليه واسطة، بل يجعل ما حقه أن يكون يقينيا لا شك معه، مشكوكا فيه لا يقين معه.

2.2 ـ الخاصية القيمية للإقامة

حكم هذه الخاصية أن الإقامة علاقة لا تحصل إلا على مقتضى قوانين تفضي إلى تقويم المدلول؛ ومن أجل بيان هذه الصفة الثانية لفعل «الإقامة»، نحتاج إلى الوقوف عند معنيين للفظ «التقويم»، أحدهما «إزالة الاعوجاج» والثاني «تعيين القيمة*».

1.2.2 ـ إزالة الاعوجاج: يفيد تعبير «إزالة الاعوجاج» لغة معنى «التعديل»

---

(10) LUKASIEWICZ, J.

(11) DOPP, J.: **Notions de logique formelle**, Publications unversitaires de Louvain, Louvain, 1967, pp. 260-276.

و«التسوية»، ويكون القول ـ بوصفه مدلولا لدليل مخصوص ـ معوجا متى لم يمنحه القائل اعتقاده أو لم يثبته بدليل.

فكل قول خلا عن اعتقاد صاحبه له، فلا بد أن يكون عبارة عن لغو، وواضح أن اللغو علامة الاعوجاج، إذ أن قول القائل لا يخلو إما أن يكون من وضعه أو يكون من وضع غيره؛ فإن كان من وضع غيره، فإما أن يُوقِف اعتقادَه على واضعه وحده، وإما أن يُظهِر مشاركته له في هذا الاعتقاد؛ فإن كان الأول، لزم أن يرجع أمر اعتقاده إلى صاحبه، وأن لا يُطالَب هو إلا بتصحيح ما نسبه إليه من اعتقاد؛ وإن كان الثاني، فيكون حاله معه كحاله مع ما وضعه بنفسه من الأقوال، فيكون مطالَبا باعتقاده، إذ كل واضع مسؤول عما وضع، وأدنى درجات مسؤوليته عنه هو أن يعقد قلْبَه عليه، حتى إنه إذا أبى مسؤولية الواضع له، وقع في مسؤولية الواضع على غيره، وهي أشد وطأ وأسوأ قيلا، حيث إنها تخرجه من «مقام القائل» إلى «مقام المتقول» كأنما ينسب وضع ما قال إلى غيره، وهو منه براء.

ولا ينفع المعترض أن يقول بأن من الأقوال ما لا نعرف نسبته لواضع معلوم، فلا يلزم اعتقاده من أحد، ذلك لأن القول، كائنا ما كان، يكون أصلا موضوعا، ولا سبيل إلى ظهوره من غير واضع، علمنا به أم لم نعلم، فإذا لم نعلم بالواضع، فلا ينقص ذلك من فعل الوضع شيئا، ولنا أن نفرض وجود هذا الواضع ولا نكون قد اختلقنا ما ليس بحق، فيكون إذن اعتقاد هذا القول حاصلا لأحد ضرورة، عرفناه أم لم نعرفه.

وعلى هذا، فكل قول لم يعقد عليه صاحبه قلبه، فهو قول معوج لا استقامة معه، وكل قول انعقد عليه القلب، فهو قول مستقيم لا اعوجاج معه؛ وليس لقائل أن يقول: «لا أسلم أن اعتقاد القول يُورِّثه استقامة، كيف والحال أن من الاعتقادات ما هو كاذب والكذب غاية في الاعوجاج»؛ نرد على هذا الاعتراض من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ إن الصدق والكذب تابِعان للاعتقاد، فإذا لم يكن القائل معتقدا لقوله، فلا يمكن الحكم عليه لا صدقا ولا كذبا، إذ ليس الصدق سوى موافقة الاعتقاد للواقع والكذب سوى مخالفة هذا الاعتقاد للواقع، بدليل وجود الأقوال المجازية، فلو كان الصدق أو الكذب لازمين للقول بما هو كذلك، لكان القول المجازي كاذبا على الدوام، حيث إن معناه يخالف ظاهره؛ وإذا فرضنا أن الغالب على الكلام الطبيعي أن يكون مجازيا، فقد صار التواصل به في حكم التكاذب، وصار التعامل به في حكم التخاتل، وليس الأمر كذلك، وما ذاك إلا لأن الأصل في تصديق القول أو تكذيبه هو الاعتقاد الذي تحته.

ب ـ قد يكون القول الواحد صادقا باعتبار وكاذبا باعتبار، ومع تردده بين الاعتبارين، لا نصفه باللغو، لأنه يبقى في الإمكان تعيين أحد الاعتبارين بالرجوع إلى اعتقاد القائل

حسبما تدل عليه القرائن؛ فإذن لولا الاعتقاد، لما صار القول أولى بالصدق منه بالكذب، فيدخل عليه الاعوجاج.

ج ـ ليس المطلوب هو صدق القول، وإنما مجرد وجود اعتقاده، إذ كلما وجد الاعتقاد، ارتفع احتمال اللغو؛ فإذا ظهر صدق القول، فإنه يكون قد زاد على المطلوب درجة، أما إذا ظهر كذبه، فإن ذلك يكون حاملا على وضع غيره، فتبقى إرادة إزالة الاعوجاج قائمة.

وعليه، يكون كل قول معتقَد مستقيما، سواء صدق أم لم يصدق، لأن الصدق هو مطابقة الاعتقاد للخارج، ولأن الكذب هو مفارقة الاعتقاد للخارج، فضلا عن أن الكذب يكون داعيا إلى تصحيح الاعتقاد، فلا يخرج القول إذن إلى اللغو، وبهذا يندفع الاعتراض بأن الاستقامة تزول عن القول متى تطرق الخطأ إلى مضمونه[12].

هذا عن جانب الاعتقاد من القول، أما عن جانب التدليل منه، فكل قول خلا عن الدليل الذي يثبته، فلا بد أن تصير «القوة» هي دليله، إذ لا يخلو إما أن يستند إلى البرهان أو إلى السلطان، فإذا ظهر انتفاء البرهان، تعين ثبوت السلطان، وواضح أن استبدال الثاني مكان الأول علامة على الاعوجاج؛ ولا يُنتقَض هذا بما نعلمه من المسائل العلمية التي لا برهان عليها، نظرا لأن هذه القوة ليست واحدة، لا شكلا ولا عددا، فقد تكون معنوية كالسلطة المعرفية كما تكون مادية كالسلطة العسكرية، فالأحكام العلمية التي لم يقم دليل عليها وتقرر العمل بها من مسلمات ومقررات وفرضيات لا تقل التجاء إلى القوة من التدابير الأمنية التي تقوم بتنفيذها سَرِيَّة من الجُند؛ وقد تكون القوة فردية كسلطة المسؤول كما تكون جماعية كسلطة المؤسسة، فالفرد الذي يقول بما لا برهان له عليه، يُنصِّب نفسه سلطة على ما يقول، وفي هذا من التحكم ما في قهر المسؤول أو المؤسسة للفرد على التسليم بما لا دليل عليه.

وعلى هذا، فكل قول قام على القوة فهو معوج لا يستقيم وكل قول قام على الدليل، فهو مستقيم لا يعوج؛ وليس لقائل أن يقول: «لا أسلم أن تحصيل الدليل يورث الاستقامة

---

(12) يقول سيبويه: «هذا باب الإستقامة من الكلام والإحالة: فمنه مستقيم حسن ومحال ومستقيم كذب ومستقيم قبيح وما هو محال كذب؛ فأما المستقيم الحسن، فقولك: «أتيتك أمس» و «سآتيك غداً»؛ وأما المحال، فأن تنقض أول كلامك بآخره، فتقول: «أتيتك غداً» و «سآتيك أمس»؛ وأما المستقيم الكذب، فقولك: «حملت الجبل» و «شربت ماء البحر» ونحوه: وأما المستقيم القبيح، فأن تضع اللفظ في غير موضعه نحو قولك: «قد زيدا رأيت» و «كي زيدا يأتيك» وأشبه هذا؛ وأما المحال الكذب فأن تقول: «سوف أشرب ماء البحر أمس»، الكتاب، الجزء الأول، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، 1316 هـ، ص 8.

للمدلول، كيف ذلك والحال أن من الأدلة ما هو فاسد والفساد غاية في الاعوجاج؟»، إذ الجواب على ذلك يكون من عدة وجوه:

أ ـ ليست الصحة والفساد مطلقين، وإنما هُما إضافيان؛ والمراد بذلك أن النسق الذي يدخل ضمنه الدليل هو الذي يحدد صحته أو فساده، لارتباطه به تركيبا ودلالة، وبذلك يجوز أن يكون نفس الدليل صحيحا بالإضافة إلى نسق مخصوص، وفاسدا بالإضافة إلى غيره، لكن، على اختلاف قيمة الدليل من نسق لآخر، يبقى أن المدلول في كل واحد من هذه الأنساق لا تقرره أبدا القوة، وإنما التدليل وحده، فيكون بحق مستقيما.

ب ـ أن من الأدلة داخل النسق الواحد ما لَمْ نستطِعْ بَعْدُ البت فيه، لا صحة ولا فسادا؛ ومع ذلك، لا يصح أن نقول بأن مدلولاتها تستند إلى القوة، لأن إرادة التدليل عليها قائمة، ومتى وجدت هذه الإرادة، كانت كافية لصرف دليل القوة.

ج ـ ليس المطلوب هو صحة الدليل، وإنما مجرد وجود الدليل، إذ كلما وجد الدليل، ارتفع احتمال القوة؛ فإذا ثبتت صحته، فإنه يكون قد زاد على المطلوب درجة، أما إذا ثبت فساده، فإن ذلك يكون حاملا على طلب غيره، فتبقى إرادة إزالة الاعوجاج قائمة.

وعليه، يكون كل قول مدلل مستقيما، سواء صح دليله أم لم يصح، لأن الصحة قد تتغير بتغير النسق أو تبقَى غير محددة داخل النسق الواحد، ثم لأن الفساد يكون داعيا إلى تصحيحه بطلب دليل جديد، فلا يخرج القول إذن إلى التوسل بالقوة؛ وبهذا، يندفع الاعتراض بأن الاستقامة تزول عن القول متى عرض لدليله الفساد.

2.2.2 ـ **تعيين القيمة**: المقصود بـ«تعيين القيمة» هو إسناد قيمة محددة للقول، فيصدق أو يكذب أو يقع بينهما.

فقد تقدم أن القول، إذا ذهبت عنه أسباب الاعوجاج من «فقد الاعتقاد» و«فقد الدليل»، فإنه يستقيم؛ ومتى استقام، فإنه يصير مستحقا لأن تكون له قيمة تخصه دون سواه، وفي هذا الاستحقاق دلالة على أن زوال الاعوجاج عن القول يرفع رتبته، ألا ترى أن لفظ «القيمة» في قولنا: «لِكذا قيمة» يدل على ارتفاع منزلة ما تعلقت به! ومعنى هذا «الارتفاع» هو الذي نجده كذلك في لفظ آخر مرادف لفعل «أقام»، وهو: «نَصَب» في قولنا: «نصب الدليل»، إذ لا يكون «النصب» إلا مع «الرفع» و«الإظهار».

فإذن لكل قول مستقيم قيمة مخصوصة ترتفع به، ولا يفيد المعترض أن يقول: «لا أسلم أن القيمة تورث ارتفاعا، كيف والحال أن من القيم ما هو منحط؟»؛ والجواب على هذا الاعتراض يكون من الوجوه الآتية:

أ ـ ليس «الارتفاع» وضده «الانحطاط» مستقلين، وإنما هما مقيدان، والمقصود بذلك

أنهما يتحددان ضمن نظام قيمي مخصوص لا ينفكان عنه، بحيث إذا تغير هذا النظام، تغير معه ترتيب المرتفع والمنحط فيه، فيجوز أن يكون المرتفع بالنسبة إلى نظام قيمي منحطا بالنسبة إلى غيره والعكس بالعكس؛ وإذا كان الأمر كذلك، فحتى لو فرضنا أن «الارتفاع» و«الانحطاط» قيمتان من جنس قيمتي «الصدق» و«الكذب» أو قيمتي «الصحة» و«الفساد»، فلا يترتب على ذلك أن قول القائل: «القيمة لا ترفع» أحق بالصواب من نقيضه، وهو: «القيمة ترفع»، إذ قد يكون الارتفاع عند هذا غير الارتفاع عند ذاك، فيتكافأ قولاهما على ظاهر تناقضهما.

ب ـ ليس المرتفع والمنحط كالصادق والكاذب، ولا كالصحيح والفاسد، إذ هما بالنسبة لهذه كالمتبوع بالنسبة للتابع، ذلك أن بهما يتحدد مفهوم كل قيمة، فكل ما دخله الترتيب على مقتضى المرتفع والمنحط، صار حاملا للقيمة، فيكونان بمثابة قيمتين للقيم، أي ينزلان رتبة تعلو رتبة غيرهما؛ وعلى هذا الأساس، فقد يرتفع القول، حتى ولو لم يكن صادقا (متى كان خبرا) أو صحيحا (متى كان استدلالا)، وينحط حتى ولو لم يكن كاذبا أو فاسدا.

ج ـ ليس المطلوب هو المرتفع بالإضافة إلى القيمة، فيكون دالا على القيمة العليا وضده، أي المنحط، دالا على القيمة الدنيا، وإنما المرتفع بالإضافة إلى الاستقامة، فيكون ضده مضافا إلى الاعوجاج؛ وبهذا الاعتبار، فإن كل استقامة ترفع القول حتى ولو كانت له قيمة دنيا صريحة، لأنها تخرجه من حال الافتقار إلى الاعتقاد والتدليل إلى حال حيازتهما حيازة القول المرتفع لهما.

وعلى الجملة، فإن لكل قول زال اعوجاجه ارتفاعا، وذلك لاقتضاء زوال الاعوجاج عنه دخول القيمة عليه، ولا يضير هذا الارتفاع ما قد يكون عليه القول من كذب صريح، لأنه في حقيقته ثمرة قيمة هي الأصل في جميع القيم، كائنة ما كانت، موجبة أو سالبة.

وإذا ما ثبت للقول الاستحقاق القيمي الأول بثبوت استقامته، فإنه يصير محلا قابلا لأن تختلف عليه القيم وتتوالى من غير انقطاع، ذلك لأن القول يتبدل معناه بتبدل سياقه، نسقا كان أو مقاما، فيكون الأصل فيه هو تعدد المحامل وليس وحدتها، لأن حصول هذه الوحدة استثناء ظاهر في حال مقابلة الأنساق بعضها ببعض؛ لذا، ينبغي أن لا يصار إلى حمله عليها إلا بدليل، كما يكون الأصل في القول هو وجود المجاز لا وجود الحقيقة، لأن ثبوت المعنى الحقيقي كذلك شذوذ في حال مقارنة المقامات فيما بينها، وإلا تعطلت فائدة المقام؛ لذا، ينبغي أن لا يصار إلى حمله عليه إلا بدليل، هذا مع العلم بأن ما نذهب إليه هاهنا هو في غاية التعارض مع ما شاع وذاع التسليم به بين النظار والمنظرين، إذ يقدمون اتحاد المعنى على اختلافه وثبوت الحقيقة على ثبوت المجاز.

وعليه، فكما أنه يقال: «لكل مقام مقال»، فكذلك يجوز أن نقول: «لكل مقام قيمة»، بل إنه لا مقام إلا مع وجود القيمة، ولا عجب أن يكون لفظا «المقام» و«القيمة» في اللسان العربي مشتقين من نفس المادة اللغوية: [ق،و،م]، وهي ذاتها المادة التي اشتُق منها لفظا «الاستقامة» و«الإقامة»، وفي ذلك دلالة قاطعة على أن المعانى الأربعة تؤلف مجموعا لا ينفك بعضه عن بعض، فـ«إقامة» الدليل تورث المدلول «استقامة» تعلو به في «مقام» يضفي عليه «قيمة» مخصوصة.

وليس لقائل أن يقول بأن اختلاف القيم على القول الواحد يفضى إلى تبديد ماهيته، فضلا عن بث النسبية في أحكامه، نرد على هذا الاعتراض من عدة وجوه هي:

أ ـ ليست ماهية القول معقولا مفارقا ندركه إدراك الخارج عنا، وإنما كل ماهيته تكمن في الوظائف التبليغية التي يؤديها، بحيث يوجد بوجودها وينتفي بانتفائها؛ ومعلوم أن هذه الوظائف تتقلب بتقلب الحاجات والفترات والمقامات، ومعلوم أيضا أن كل وظيفة هي عبارة عن قيمة يُسخَّر لها القول، إذ لكل مقام وظيفة تناسبه، وهي عين قيمته؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون للقول من الماهيات على قدر ما يكون له من الوظائف، إلا أن يراد بالماهية تجريد وظيفة مخصوصة وتقرير تقدمها على غيرها، وهذا محض تحكم لا سبيل إلى ارتضائه.

ب ـ أن اختلاف القيم على القول الواحد واقع لا يرتفع، ذلك أن الذي نازع فيه المعترض إنما هو توارد القيم الكثيرة التي اتحد جنسها على القول الواحد كتوارد الصدق والكذب على القول الخبري أو توارد الصحة والفساد على القول الاستدلالي، أما توارد القيم الكثيرة التي اختلف جنسها عليه كتوارد الصدق والسلامة والحسن والنفع على القول الواحد، فلم ينازع فيه المعترض قط، لأن منازعته حينئذ تكون مكابرة لا يستحق صاحبها المحاورة، ؛ ومتى سلمنا إمكان اختلاف قيم القول باختلاف جهاته، لزم تسليم اختلافها باختلاف أطواره، إذ كما أن للقول مجالا مكانيا يعدِّد جهاته، فكذلك له مجال زماني يعدد أطواره، ويبيِّن أن هذا التعديد لا يؤدى إلى تبديد.

ج ـ ليست الكثرة في قيم القول شتاتا لا جامع يجمعه أو أمرا فرطا لا ضابط يضبطه، ذلك أنها لا تخلو إما أن تكون حاصلة داخل النسق القولى أو القيمي الواحد أو آتية من تغير الأنساق وتبدل المقامات؛ فإذا كان الأول، فظاهر أنها وفرة يولّدها تقلب القول في أطوار مختلفة، وكل ما كان كذلك، فيمكن ترتيب عناصره بحسب هذه الأطوار واستخراج القوانين التي تضبط تعددها؛ وإذا كان الثاني، فظاهر كذلك أنها وفرة تحكمها قوانين الأنساق المختلفة التي يدخل فيها هذا القول أو مقتضيات المقامات المتجددة التي يرد فيها، بحيث لا ينبغي أن تقاس قيمته في نسق أو مقام بها في غيرهما، إذ لكل نسق أو مقام

موجباته القيمية التي لا يشاركه فيها غيره والتي يتم على مقتضاها تقويم القول، لكن هذا لا يمنع من أن تتكامل هذه الأنساق والمقامات فيما بينها كما تتكامل الرؤى للجوانب المختلفة من الشيء الواحد فيما بينها، إذ القيم هي أصلا بمنزلة المنظورات المتنوعة التي يُعرَض بها الأمر الذي قامت به، بحيث كلما زادت منظوراته، زادت الإحاطة به.

وعلى الإجمال، فإن القيم تختلف على القول باختلاف وظائفه وأطواره وجوانبه وأن هذا الاختلاف ليس حدثا طارئا يعرض للقول من خارج، وإنما أمر ملازم له يأتيه من الداخل، ولا هو حدث سائب لا قيد معه، وإنما هو أمر محكم لا تحكُّمَ فيه.

3.2 ـ الخاصية الحجية للإقامة

حكمها أن الإقامة علاقة تجعل للدليل قيمة إثباتية أو إبطالية على مقتضى قوانين الادعاء والاعتراض.

يتضح من هذا أن الحجية هي عبارة عن الجمع بين أمرين هما: «استحقاق القول لوظيفة التدليل المسندة إليه» و«انبناء التدليل على الادعاء والاعتراض»، فلنفصل الآن الكلام فيهما.

1.3.2 ـ استحقاق القول لوظيفة التدليل: يستحق القول أن ينزل منزلة الدليل، لا بقرار تحكمي أو بإملاء إرادي، وإنما بالنظر العقلي وحده، فالعقل هو الذي يحكم بصلاح القول أو بعدم صلاحه لأن يكون دليلا على مدلول معين؛ فإذا قيل: «أقام الدليل»، فكما إذا قيل: «حَكَم بالعقل»، فإذن لا يضع الدليل إلا من سمي بـ«**الحكيم**»، علما بأن «الحكيم»، في اصطلاح النظار، هو من كان في أحكامه لا يخالف مقتضى العقل؛ يترتب على هذا أن القول لا يكون دليلا حتى يقترن بوصف «الحكمة»، ويتخذ هذا الاقتران صورتين متعاكستين، إحداهما، «أن يكون الدليل ثمرة للحكمة» والثانية، «أن تكون الحكمة ثمرة الدليل».

وتوضيح ذلك أنه إذا تقرر أن «الحكيم» هو الذي يتلقى معرفته بطريق العقل وأنه هو الذي يرفع، بموجب هذا التلقي العقلي، القول إلى رتبة الدليل، فقد وجب أن تكون الحكمة قيمة تسمو بالدليل سمو العقل على غيره وأن يستحق كل دليل الاتصاف بها، كائنا ما كان، فحينئذ **تكون الأدلة هي عبارة عن الأقوال الحكيمة**.

وكما أن كل حكيم عاقل، فكذلك كل عاقل حكيم ما دام العاقل، على ما يعنيه اسمه في أصل وضعه، هو «المتوسل بالعقل»، والحكيم بالذات هو هذا الذي اختص بالتمسك بالعقل في جميع أقواله وأفعاله؛ وأيضا كما أن كل مستدل عاقل، فكذلك كل عاقل مستدل، مادام أخص ما يتميز به الفعل العقلي هو كونه فعلا استدلاليا؛ يلزم من هذا كله أن ألفاظ «الحكمة» و«العقل» و«الاستدلال»، على وجه العموم، تدل على مراد واحد، بحيث

يصح أن يقال بأن الحكمة هي ثمرة الدليل بما أن الحكيم لا يكون كذلك إلا بالتمسك بالاستدلال كما يصح أن يقال بأن الدليل ثمرة الحكمة على ما تقدم.

غير أن المعترض قد يحتج قائلا: «لا أسلم أن الحكمة وصف يليق بكل دليل، كيف ذلك والحال أن من الأدلة ما جمع إلى الكذب في المضمون الفساد في الصورة، وفي هذا نهاية المخالفة لمبدإ الحكمة»؛ تكون الإجابة على هذا الاعتراض من الوجوه التالية:

أ ـ ليس المراد بـ«الحكمة» هنا أحد معانيها المشهورة، وهو: «القول الذي قَلَّ مبناه وجَلَّ معناه»، فيكون الدليل الحكيم هو الذي جمع بين إحكامين اثنين هما: إحكام الصورة وإحكام المضمون، وإنما المراد بها هو مجرد بناء المعرفة على مقتضى العقل، إذ كل دليل قام على اتباع العقل فهو قول حكيم وكل دليل قام على اتباع نقيض العقل، وهو: «الهوى»، فهو قول لا حكمة فيه؛ وعلى هذا، فكل دليل يستحق وصف الحكمة ما لم يستهدف الخروج العمد عن العقل.

ب ـ لا تشترط الحكمة تحقق «العصمة»، فليس كل حكيم مصيباً في حكمه، فقد يصيب في حكمه كما أنه قد يخطئ فيه، وشتان بين خطإ «المتَّبِع للهوى» وخطإ «الحكيم»؛ فإذا كان الأول منهما ناتجا عن صريح الترك للمعرفة العقلية، فإن الثاني، على خلاف ذلك، ناتج عن صريح الطلب لهذه المعرفة، وهي معرفة قام البرهان على تقلبها في أطوار متعاقبة، فيكون خطأ الحكيم راجعا إلى هذا التبدل في أحوال المعرفة، طلبا للمزيد منها، حتى إن صواب اليوم قد يصير خطأ الغد؛ فلو أننا وقفنا الحكمة على الدليل الصادقِ المضمون الصحيحِ الصورة، للزمنا رفعها عنه كلما جاء طور بما يبعث على الشك في صدق محتواه أو يورد الشبهة على صحة صيغته؛ وحيث إنه لا سبيل إلى التيقن من بقاء أي مضمون على صدقه ولا أية صورة على صحتها، فحينئذ يلزم أن نرفع الحكمة لا عن الدليل الذي ظهر في طور ما كذبه أو فساده فحسب، بل أيضا عن كل دليل عقلي في كل طور، مادام مآله غير معلوم على القطع.

ج ـ الدليل العقلي، إجمالا، على ضربين اثنين: الدليل الذي يصدق مضمونه وتصح صورته والدليل الذي يكذب مضمونه أو تفسد صورته، وكلا الضربين جدير بأن يوصف بالدليل الحكيم، إلا أن الفرق بينهما هو أن الأول تثبت له في الطور الحالي نفس الحكمة التي ثبتت له في الطور الذي تقدمه، وقد لا تثبت له في الطور الذي يليه، بينما في الثاني وَرَد الطور المغير لهذا الحال، فصارت حكمته في الطور الحاضر غير ما كانت عليه في الطور الماضي، إذ توجب على العاقل الآن طلب دليل غيره كأنما الدليل العقلي حكيم من وجهين: حكيم بذاته ما لم يرد طور يكذبه أو يبطله وحكيم بغيره ما ورد طور يكذبه أو يبطله.

وبإيجاز، فإن كل دليل عقلي يكون حكيما، سواء أصدق محتواه أم لم يصدق، وسواء أصحت صيغته أم لم تصح، نظرا لأن الأصل فيه هو ترك داعية الهوى والعمل بموجب العقل وحده، ثم لأن الكذب أو الفساد فيه ناتج عن قانون تطور المعرفة، لا عن قانون الابتعاد عنها، فيكون بذلك باعثا على طلب دليل غيره، بحيث لا يخرج الدليل أبدا إلى الهوى؛ وبهذا، يندفع الاعتراض بأن الحكمة تزول عن القول متى تطرق إليه الخطأ، إن في المضمون أو في الصورة.

2.3.2 ـ انبناء التدليل على الادعاء والاعتراض: لا يقتصر فعل الإقامة على رفع الدليل إلى رتبة الدليل الحكيم فحسب، بل يجعل منه كذلك، لا دليلا موقوفا على واضعه، وإنما دليلا مشتركا بينه وبين غيره كأنما من مقتضى الحكمة، لا الانفراد بالدليل، وإنما الاشتراك فيه؛ وإذا صح وجود الاشتراك في الدليل، صح معه أيضا أن الدليل لا يقف عند حد ما وضعته الذات، بل يتعداه إلى ما وضعه الغير في مقابل ما وضعته الذات، فيلزم أن تتعدد الأدلة وأن يركب بعضها على بعض. فيتبين من هذا أن الحجية التي ينبني عليها فعل الإقامة تقضي بوجود التفاعل بين واضع الدليل وبين الناظر فيه، ومعلوم أن واضع الدليل يسمى في اصطلاح أهل الحجاج بـ«المدَّعِي» وأن الناظر فيه يسمى بـ«المعترض» كما أن هذه الحجية تقضي بأن تتوالد الأدلة بعضها من بعض وأن تتكاثر، طلبا لمزيد الحكمة؛ وهذان جانبان من الحجية نحتاج إلى الوقوف عندهما.

أما عن أولهما، وهو **التفاعل بين الادعاء والاعتراض**، فإن إقامة الدليل، إذا كانت توجب وضعه، فإنها توجب أيضا النظر في هذا الوضع، وهذا النظر هو الذي جُعِل له في الاصطلاح لفظ «التقويم»، بحيث **لا إقامة بغير تقويم**، وهو المعنى الذي دل عليه اللسان العربي باشتقاقه-اللفظين معا من أصل دلالي واحد؛ وقد نفرق في هذا التقويم للدليل بين نوعين: نسمي أحدهما بـ«التقويم المتقدم»، وهو عبارة عن جملة الاعتراضات التي يمكن أن يوردها المدعي نفسه على دليله، وهو بصدد وضعه، ويكون من شأنها توجيه هذا الوضع حتى يستوفي شرائط العقل الموجبة لحكمته؛ ونسمي الثاني بـ«التقويم المتأخر»، وهو عبارة عن جملة الاعتراضات التي يمكن أن يوردها كل واحد على الدليل بعد تمام بنائه، ويكون من شأن هذه الاعتراضات التيقن من حكمة الدليل الموضوع، أي التحقق من مدى وحدود التزامه بقوانين العقل، سواء ما تعلق منها بصحة بنائه أو بصدق قضاياه.

ولا يتسع المقام لبسط طرق الاعتراض المتبعة في تقويم الدليل، إنْ بَعْدَ الوضع أو أثناءه[13]، وحسبنا من ذلك الإشارة إلى حقيقة الاشتراك التي تتجلى في هذه الطرق؛ ذلك

---

(13) انظر طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 73 ـ 81.

أن إطلاق اسم «الدعوى» على نتيجة الدليل أو «المدلول» يفيد أنها حقيقة لا يكفي في التسليم بها حصولها على إثبات المدعي لها، بل كذلك يتوجب امتناعها على إبطال المعترض لها، فتكون الدعوى عبارة عن المدلول المشترك بين جانبين، وهذا الاشتراك قد يكون بالوجهين التاليين:

أحدهما، وقد نسميه بـ«الاشتراك المقرر»، ويتمثل في فتح باب المحاورة بين الجانبين، فيتناظرا حتى يظهر الحق، إن على يد المدعي منهما، وذلك بدفع جميع الاعتراضات الموجهة على دليله، أو على يد المعترض، وذلك بعجز المدعي عن دفع تمام اعتراضاته المقبولة.

والثاني، وهو ما يمكن أن نسميه بـ«الاشتراك المقدر»، ويتجلى في إمكان فتح باب الاعتراض على الدليل فى أي وقت كان، حتى ولو بعد أن جرت المناظرة فيه، ومن لدن أي فرد، حتى ولو تقدم له أن اعترض عليه، أو قل باختصار الاشتراك المقدر هو بقاء باب الاعتراض مفتوحا؛ ومن النتائج التى ينطوي عليها هذا الضرب الثاني من الاشتراك ما يلي:

أ ـ حاجة المعرفة العقلية إلى دوام الاعتراض: يبدو واضحا أن المعرفة المتوسلة بطريق النظر العقلي لا تقف عند نهاية لا يكون لها ازدياد بعدها، والحق أن الذي يحركها إلى طلب هذا الازدياد إنما هو وجود الاعتراض على اختلاف أنواعه وأشكاله، إذ على قدر ما يوجد من أسباب الاعتراض على الدليل، يوجد من أبواب تجديد الفهم فيه؛ وبهذا المعنى، يكون الاعتراض أصلا في الاشتراك في بناء المعرفة، وليس أصلا في الافتراق فيه كما يُتوهم.

ب ـ دخول المدعي ضمن المعترضين: قد أومأنا إلى أن المدعي قد يدخل في نقد دليله وهو بصدد وضعه، وهو ما أسميناه بـ«التقويم المتقدم»، إلا أن هناك ضربا آخر من نقده له أشبه بـ«التقويم المتأخر»، وهو تعرضه لدليله بعد الفراغ منه، ذلك أنه لما كانت المعرفة على مقتضى العقل لا تثبت على حال واحدة، فيجوز أن تزداد معرفة المدعي درجة، فينتهض بالاعتراض على ما كان يدعيه من قبل، مقرا بسابق أخطائه وقائما بواجب تصحيحها كأنما حقيقة المدعِي أن يشترك مع نفسه في النهوض بتقويم دليله اشتراك المعترض معه في هذا التقويم.

ج ـ عودة المعترض إلى الاعتراض: فقد يعجز المعترض عن التعرض للدليل، فيسلمه للمدعي، إلا أن هذا التسليم لا يجب فيه أن يكون نهائيا لا رجوع معه؛ فليس يمتنع أن يتغير حال المعرفة عنده، فيظهر له فيه من وجوه الاعتراض ما لم يكن قادرا عليه عند تعرضه السابق له، وحينئذ يكون من واجبه مراجعة ما سلم به حتى ولو دعاه ذلك إلى تكرار هذه المراجعة أو مواصلتها إلى حين انكشاف الصواب.

د ـ تعدد المعترضين والاعتراضات: إن حدوث مناظرة بعينها في الدليل وانتهائها بالتسليم بهذا الدليل لا يمنعان من حصول مناظرات أخرى بصدده، وهذا لا يعني بالطبع اتحاد الأفراد المعترضين ولا اتحاد محلات النزاع فيها ولا اتحاد مآلاتها، بل إنه بقدر ما يختلف المعترضون نوعا وعددا، وتختلف محلات النزاع فيها، سواء اختلفت مآلاتها أو اتحدت، تتسع آفاق الاشتراك في تصحيح الدليل وزيادة نصيبه من المعرفة.

وعلى الإجمال، فإن الاشتراك وصف ملازم لحجية فعل الإقامة، فيظهر في تقلب المعرفة العقلية في أطوار لا تقف عند حد وفي اعتراض المدعي على نفسه، أثناء بنائه للدليل وبعد الانتهاء منه، كما يظهر في رجوع المعترض إلى الاعتراض كلما عنَّ له من الحق ما يدعوه إلى ذلك وفي تزايد أسباب الاعتراض وعدد المعترضين مع تعمق المعرفة وتوسع مجالاتها.

وأما عن الجانب الثاني من الحجية، وهو **تعدد الأدلة**، فإنه لما كان مبنَى الحجية على قانون الاشتراك، وكان مبنىَ الاشتراك على قانون الاعتراض، فلا بد أن تكون الحجية موجِبة لما يمكن أن نسميه بـ«التعددية الاستدلالية»؛ فإذا كان مقتضى الدليل أن ينفتح للاعتراض من غير انقطاع، فإن تواصل الاعتراضات وتكاثرها وتراتبها، كل ذلك من شأنه أن يولد من الدليل الواحد أدلة كثيرة، منها أدلة صريحة وأخرى ضمنية، ومنها أدلة موضوعة ابتداء وأخرى يتوسط فيها غيرها، ومنها ما هو مبني على القطع وما هو مبني على الظن، ومنها القوي الكافي لحصول المطلوب والأقوى الذي لا مزيد عليه، ومنها الشمولي الذي يتوجه على الدليل كله والتجزيئي الذي يتوجه على هذا الجزء أو ذاك منه؛ ولا يتسع هذا الموضع لتفصيل الكلام في أنواع الأدلة ومراتبها، وإنما نريد أن نقف من هذه التعددية الاستدلالية على مظهرين يكفيان في الكشف عن سابق التفطن إلى وجودها، وهما: «التقابل بين الدليل البرهاني والدليل الحجاجي» و«تعدد القيم الاستدلالية».

أما عن التقابل بين الدليل البرهاني والدليل الحجاجي، فلقد عرف المتقدمون التقابل بين البرهنة والحجاج كما أخذ به المتأخرون، إلا أن هناك اختلافا بين موقف هؤلاء وموقف أولئك؛ فقد جعل الأولون البرهان عبارة عن الدليل المؤلف من المقدمات اليقينية، وهي قضايا على ضربين: إما قضايا معطاة ابتداء، وهي: «الضروريات» و«البديهيات» وإما قضايا مبنية بواسطة قضايا ضرورية أو يقينية بناء قريبا أو بعيدا، وهي: «النظريات»، وجعلوا الحجة الجدلية عبارة عن الدليل المؤلف من المقدمات الظنية، وهي قضايا على ضربين أيضا: إما قضايا يشترك في اعتقادها الجمهور، وهي: «المشهورات»، وإما قضايا يختص باعتقادها الأفراد، وهي: «المسلمات»؛ أما المحدثون، فقد جعلوا البرهنة عبارة عن الاستنتاج بواسطة قواعد محددة سلفا من قضايا على نوعين هما: «المسلمات» (أو المصادرات) و«النظريات» (أو المبرهنات) وجعلوا الحجاج عبارة عن الاستنتاج من الأقوال

من غير إمكان الالتزام بهذا الطريق التنسيقي الصوري، فتكون الفروق بين التصورين: القديم والحديث، هي كالتالي:

أ ـ أن للتصور القديم انشغالا بمضمون الدليل، بينما للتصور الحديث انشغال بصورة الدليل، فاليقين والظن قيمتان تتعلقان بمحتويات قضاياه، في حين أن وجود القواعد المحددة هما وجهان يتعلقان بصيغ هذه القضايا.

ب ـ أن البرهان والحجاج في التصور القديم يتفقان صورة ويختلفان مضمونا، إذ الدليل الحجاجي كالدليل البرهاني يتوسل بالأشكال القياسية المعلومة، بينما في التصور الحديث، على العكس من ذلك، يتفقان مضمونا ويختلفان صورة، إذ لا فارق في مقدماتهما، إذ كلها عبارة عن قضايا تقريرية بنائية، فليست الضروريات والبديهيات أقل احتياجا إلى إرادة المستدل ولا إلى نظره من المسلمات والنظريات .

ج ـ أن التصور القديم يعد البرهان استدلالا صحيحا صحة مطلقة، في حين يعده التصور الحديث صحيحا صحة مقيدة، فلا صحة إلا ضمن نسق مخصوص ولو أن جل المبرهنات المعلومة مشتركة بين مختلف الأنساق المنطقية المشهورة، إذ يبقى دائما في الإمكان إيجاد قضية واحدة على الأقل تصح في هذا النسق ولا تصح في ذاك، وفي هذا كفاية لإقرار التعدد في الخاصية البرهانية.

د ـ أن التصور القديم يَعد الحجاج استدلالا صحيحا صحة البرهان على مخالفته له في قيمة المقدمات، أما التصور الحديث، فيعده استدلالا فاسدا بخلاف البرهان، على موافقته له في قيمة المقدمات.

غير أنك إذا تأملت في طبيعة الفساد الصوري الذي يدخل على الحجاج عند المحدثين، سوف تجد أن الأصل فيه إنما هو إضمار قضايا معلومة، وعلامة ذلك أنه متى أظهرت هذه القضايا المضمرة في الدليل، فإنه يستعيد صورته كاملة، فيصير استدلالا صحيحا، وسيأتيك توضيح مسألة الإضمار في الفصل الثاني، أوصافا وأسبابا وأنواعا وأوضاعا.

وعلى هذا، فإن مسمَّى «الدليل الحجاجي» عند المتأخرين إلى مسمى «الدليل الخَطابي»(بفتح الخاء) أقرب منه إلى مسمى «الدليل الجدلي» عند الأوائل، بما أن الخاصية المميزة للقياس الخَطابي عند أرسطو هو أنه قياس إضماري، وعندئذ لا غرابة أن يُطلِق بعض مشاهير المشتغلين بمبحث الحجاج من المعاصرين على مبحثهم هذا اسم «الخطابة الجديدة»[14]، على أن الجانبين قد خصوا القول الصناعي بالبرهان وخصوا القول الطبيعي

---

(14) انظر PERELMAN, Ch. et OLBRECHTS-TYTECA, L.: **Traité de l'argumentatiom, La nouvelle rhétorique.**

بالحجاج؛ وإذا كان المتقدمون، في قولهم بالتفاوت بين البرهان والحجاج، قد تمسكوا غاية التمسك بأفضلية الأول على الثاني، فإن المحدثين، بخلاف ذلك، على حذقهم للآليات البرهانية بما لم يتقدم مثله وتوسيعهم لدائرة الاشتغال بها، فإنهم أقروا بفائدة الآليات الحجاجية في نطاق الخطاب الطبيعي ولم يؤثروا عليها غيرها من الآليات الاستدلالية في دائرة هذا الخطاب.

وأما عن المظهر الثاني من التعددية الاستدلالية، وهو تعدد القيم الاستدلالية، فنبتدئ بالتذكير بوجوب التفرقة بين ما يسمى بـ«القيم الصدقية» وبين ما نسميه بـ«القيم الاستدلالية»؛ فمعلوم أن الأولى هي القيم التي يقع إسنادها إلى القول الخبري أو القضية، واشتهر منها «الصدق» و«الكذب»، لكن لا يمتنع تصور قيم أخرَى متناهية أو غير متناهية تتوسط هاتين القيمتين اللتين تنزلان منزلة طرفين متباينين نحو «لا صدق ولا كذب» (أو قل واسطة بينهما) و«الشَّبَه بالصدق» (أو احتمال الصدق) و«الشبه بالكذب» (أو احتمال الكذب) و«لا شبه بالصدق ولا شبه بالكذب»، وقد نجعل كلا من «الشبه بالصدق» و«الشبه بالكذب» على درجات مثل «الشبه الأضعف» و«الشبه الضعيف» و«الشبه القوي» و«الشبه الأقوى»؛ أما القيم الاستدلالية، فهي القيم التي تُسند إلى القول الاستدلالي أو الدليل، وقد اشتهرت منها «الصحة» و«الفساد»، غير أنه يجوز مبدئيا أن نبتدع على وفق الطريقة التي اتبعت في القيم الصدقية قيما استدلالية أخرى تنزل مراتب قيمية بين هذين الطرفين نحو «لا صحة ولا فساد» و«الشبه بالصحة» و«الشبه بالفساد» و«لا شبه بالصحة ولا شبه بالفساد»، كما يجوز أن نجعل كلا من «الشبه بالصحة» و«الشبه بالفساد» على مراتب مثل «الشبه الأضعف» و«الشبه الضعيف» و«الشبه القوي» و«الشبه الأقوى».

لكن هذين الضربين من القيم، على اختلافهما، يزدوجان فيما بينهما، فتتولد من هذا الازدواج قيمتان استدلاليتان جديدتان هما: «السلامة*» و«الاعتلال*»، فتكون السلامة عبارة عن اجتماع الصحة والصدق ويكون الاعتلال عبارة عن انتفاء هذا الاجتماع، أي الخلو عن الصدق أو الخلو عن الصحة أو الخلو عنهما معا؛ فإذن الدليل السليم هو ما كانت مقدماته صادقة وصورته صحيحة والدليل المعتل هو ما كانت مقدماته كاذبة أو كانت صورته فاسدة.

ولا تزدوج القيم الصدقية والقيم الاستدلالية فيما بينهما فحسب، بل قد يتم تعريف أحد الضربين القيميين بواسطة الآخر، فتُحدُّ الصحة بكونها دوام الصدق والفساد بكونه دوام الكذب، والسبب في ذلك أنه يمكن إخراج القول الاستدلالي بصيغة القول الخبري متى وضعنا مقدماته مجتمعة موضع فعل الشرط ووضعنا نتيجته موضع جواب الشرط، فحينئذ ينطبق عليه من القيم الصدقية ما ينطبق على القول الخبري غير المنقول عن القول الاستدلالي.

وهذا عينه هو ما يفسر وجود بعض القيم التي تُسنَد باشتراك إلى هذين القولين، فمنها

«القطع»، وهو حصول اليقين ومقابله: «الظن»، وهو حصول الرجحان، فيقال: «خبر قطعي» أو «خبر ظني» كما يقال: «دليل يفيد القطع» أو «دليل يفيد الظن»، ومنها أيضا «الاتساق»، وهو إمكان الصدق ومقابله: «الإحالة»، وهي ضرورة الكذب، فيقال: «قضية متسقة» أو «قضية محالة» كما يقال: «دليل متسق» أو«دليل محال».

وهكذا، يتضح أن حجية فعل الإقامة تورث كثرة الأدلة بموجب توارد الاعتراضات على الدليل الواحد من غير انقطاع، وإن وقع حصرها في قسمين كبيرين هما: «البرهان» و«الحجاج» كما تورث كثرة القيم المسندة إلى الأدلة بموجب ازدواجها بالقيم المسندة إلى الأقوال التي تتألف منها، وإن وقع إجمالها في قيمتين كبيرتين هما: «الصحة» و«الفساد».

وحاصل الكلام في «**بنائية الإقامة**» هو أنها، وإن اشتركت مع «**البنائية الحدسية**» في اتخاذ فعل البناء وسيلة للظفر بالمعرفة السليمة، فإنها تختلف معها فيما عدا ذلك، جاعلة من الإقامة علاقة تختص بصفات ثلاث هي: «الصفة النظرية» و«الصفة القيمية» و«الصفة الحجية»؛ أما الصفة الأولى، فتُبرز كيف أن فعل البناء ينفذ إلى مختلف ضروب الحقائق المعرفية، تستوي في ذلك الحقائق المدركة بأول النظر كالضروريات والبديهيات والحقائق المدركة بطول النظر كالنظريات؛ وأما الصفة الثانية، فتوضح كيف أن إقامة الدليل توجب حصول الاستقامة لمدلوله وكيف أن هذه الاستقامة تكون سببا في تكوثر القيم المسندة إليه، إذ توجب تبدل هذا الإسناد بتبدل أنساقه ومقاماته، وأما الصفة الثالثة، فتبين كيف أن الإقامة توجب حصول الحكمة للدليل وكيف أن هذه الحكمة توجب اشتراك المدعي والمعترض فيه، فتكون سببا في تكوثر الأدلة.

وبعد فراغنا من الكلام عن جانب «الإقامة» من مفهوم البناء، لننعطف على توضيح الجانب الثالث والأخير من هذا المفهوم، وهو: «النظم».

3 ـ البناء والنظم

ليس المقصود بـ«نظمية» المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية ما يقصده المحدثون بـ«بنيوية المعرفة الإنسانية» أو ما نسميه بـ«البنائية البنيوية»، ذلك أن أصحاب هذه النزعة، على كثرة عددهم واختلاف اختصاصاتهم، يكادون يطبقون على أن الأصل في معرفة الأشياء معرفة صحيحة هو الوقوف على البنيات القائمة فيها وعلى سبل تنظيمها في أنساق متسقة ومستقلة، ويجعلون لمفهوم «البنية» مدلولا يتعارض مع مدلولات المفاهيم المعرفية التي تستند بطريق أو آخر إلى مضامين الأشياء، نحو «الجوهر» و«الوظيفة» و«المعنى» و«التاريخ» و«الإنسان».

فيتبين من هذا أن «بناء الأنساق» في النزعة البنيوية هو الوسيلة التي يُتوصل بها إلى

تحصيل المعرفة الصحيحة، وقد وضعنا لفظ «النظم» لإفادة معنى هذا التحصيل الصحيح، إذ «النظم»، على العموم، هو «عبارة عن التأليف بين الأشياء على شرط الاتساق» و«نظم الدليل»، على الخصوص، هو «عبارة عن التأليف بين القضايا على شرط الاتساق المفضي إلى الصحة»؛ بيد أن اتفاقنا مع «البنيويين» لا يجاوز هذا الحد، إذ لا نشاطرهم القول بأن البنيات المحصلة قائمة بذاتها في الأشياء أو قل، بتعبير المتقدمين، «موجودة في الخارج»، ذلك لأن هذا القول يفضي إلى خلع صفة «المعطَى» على مفهوم «البنية»، وفي هذا غاية التناقض؛ فالبنية هي أصلا بناء، والبناء نقيض العطاء، فإذن لا يصح أن تكون البنية معطى؛ وليس معنى هذا أننا نأخذ برأي خصومهم، وهو أن البنيات إنما هي بنات العقل الإنساني وحده، أو قل، بتعبير المتقدمين، «موجودة في الذهن»؛ فعلى خلاف ما ساد به الاعتقاد في عموم الفكر الفلسفي من أن الذهن يبني والخارج يُعطَى، فإننا نرى أن مَثَل الذهن كمَثَل الخارج، فإن جاز الحكم بالعطاء على الخارج، فينبغي أن يجوز كذلك الحكم به على الذهن، نظرا لأن الجانبين موجودان على مقتضى واحد، وبيِّن أن هذا الوجود هو الذي يوصف بالعطاء؛ ولما كنا ندعى أنه لا علم لنا بهذا الوجود، خارجيا كان أو ذهنيا، في عطائيته، فلا يبقى إلا أن علمنا به يكون عن طريق البِناء، لكن إذا لم تكن هذه البنائية راجعة إلى الذهن مادام قد تقرر أنه معطى كما يكون الخارج معطى، فما هو يا ترى الأصل فيها؟

الجواب هو أنها ثمرة الواسطة التي تجمع بين الخارج والذهن، وهذه الواسطة هي بالذات «اللغة»، فهي التي تورث الشيء الخارجي والشيء الذهني صفتهما البنائية؛ فلما كانت اللغة نسقا من الرموز والصور الدالة، فكل شيء نزلت عليه هذه الصور والرموز، يصير متشكلا على وفقها، والبنائية إنما هي هذا التشكل عينه؛ فإذا نزلت على الموجود الخارجي، أخرجته من كثافته، واذا نزلت على الموجود الذهني، أخرجته من لطافته، فألبستهما معا لباس الدلالات المرموزة؛ وعلى هذا، فلا شيء تتوسط فيه اللغة إلا لحقته أسباب البناء، كائنا ما كان، وحيث إنه لا شيء في النفس ولا في الأفق إلا ويقع التوسل فيه باللغة، فقد لزم أن لا يكون هناك معطى خالص، فإذن كل شيء مبني بناء يزيد أو ينقص.

كما أننا لا نشاطر البنيويين القول بالتعارض المطلق بين المفهوم البنيوي والمفهوم المضموني، فقد تقدم بما يغني عن إعادته أن «الصورة» التي هي مفهوم بنيوي لا تتغير بتغير اعتباراتنا للمضمون الواحد فقط، بل قد تصير هي نفسها مضمونا متى جعلنا منها متعلَّقا لصورة فوقها.

واعلمْ أن لعلاقة «النظم» خواصا محددة تستوقفنا منها هنا خمس نعدها أكثر الصفات توضيحا لماهيتها، وهي: «البسط» و«الترتيب» و«الربط» و«التوسيع» و«التشكيل».

1.3 ـ خاصية البسط

مقتضى هذه الخاصية أن النظم علاقة توجب عرض جميع العناصر التي تدخل في بناء الدليل.

فلما كان الدليل منظورا إليه من جهة النظم هو عبارة عن هيئة، فإن كل هيئة تحتاج إلى تفصيل كل ما أُجمِل في الشيء الذي هي هيئة له، حتى يبرز تمام نظمه، وهذا التفصيل هو بالإضافة إلى الدليل بسط لجميع العناصر الضرورية والكافية لحصول النتيجة ـ أو قل المدلول ـ منه.

وإذا ظهر أن كل «منظوم»، أو قل إن شئت كل «نظيم»، ينبغي أن يكون مبسوطا بالقدر المطلوب، لزم أن يكون البسط هو المقتضى الأول الذي تتولى المعارف المنظومة استيفاءه؛ ومعلوم أن أشد المعارف تعلقا واشتغالا بالنظم هي المنطقيات والرياضيات، حتى دعيت بالعلوم النظمية، فاشتهرت الأولى بكونها «علم الأنساق» والثانية بكونها «علم البنيات»، فحينئذ تكون المنطقيات والرياضيات أبلغ المعارف عناية بالبسط؛ ويتجلى ذلك في الطريقة التنسيقية التي يتبعها هذان العلمان التجريديان في البرهان على مختلف مسائلهما والتي عُـرِفت بـ«طريقة البناء على المسلمات» أو قل باصطلاحنا «الطريقة التسليمية*»؛ فمن أخص خصائص هذه الطريقة أن تبتدئ ببسط كل المكونات الأساسية التي يُحتاج إليها في إثبات هذه المسائل نحو بسط المنطقي، عند بناء نسقه، للقضايا الأصلية المسلم بها والقواعد المعتمدة في الاستدلال منها وبسط الرياضي، عند وضع بنيته، للمجموعة الأصلية ـ أو في الاصطلاح «للمجال*» ـ وللعمليات التى تدخل على عناصرها.

ورب معترض يقول: «لا أسلم أن الدليل يحتاج إلى أن يكون مبسوطا، كيف ذلك والحال أن من الأدلة ما تكون بعض عناصره مطوية، علما بأن الطي ضده البسط؟»، نجيب على هذا الاعتراض من الوجهين التاليين:

أ ـ أن البسط المطلوب في الدليل هو فعل بنائي يُقصَد به الكشف عن تمام بنيته، بينما الطي الموجود في الدليل، وإن كان هو أيضا فعلا بنائيا، فإنه لا يقصد به كشف هذه البنية، بل ربما قُصِد به طمسها متى كان المراد الإيهام بحصول الدليل على وجه العطاء، ولا أدل على ذلك من المعاني التي يقال فيها إنها مدركة بطريق الحدس، والمراد بالحدس هو الإدراك المباشر الذى لا يستند إلى دليل، والحق أن المعنى المحدوس إنما هو دليل بلغ فيه الطي أقصى مداه، وعلامة هذا أن كل معنى محدوس يمكن رده إلى مدلول لدليل، فحقيقته إذن أنه بناء أريد به عطاء.

ب ـ أن الطي الذي يحصل في بعض الأدلة لا ينافي إمكان بسطها، بل يوجب هذا البسط عند الاقتضاء، وينهض شاهدا بينا على ذلك أن المستدل لا يعمد إلى طي أجزاء من

دليله على مقتضى البخت والتحكم، وإنما على مقتضى الضرورة والتعليل؛ لذلك، تجده يتوسل بقرائن مخصوصة تنبه على مواطن هذا الطي في دليله، ولا عجب أن تسمَّى في اللسان العربي هذه القرائن بـ«الأدلة»، إشارةً إلى أن الطي قد يصل في القول إلى منتهاه، حتى تصير القرينة وحدها هي الدليل عليه.

2.3 ـ خاصية الترتيب

حكم هذه الخاصية أن النظم علاقة توجب ترتيب العناصر التي تتكون منها؛ فلا يتوقف المنظوم على استجماع عناصره كلها فحسب، بل يتطلب كذلك ترتيب هذه العناصر فيما بينها، حتى يُعرَف أولها من آخرها ويعرف كيف يتفرع هذا من ذاك؛ ولما كان المنظوم الذي يعنينا هنا هو الدليل، فإن الترتيب الذي يدخل عليه يتخذ صورتين اثنتين:

إحداهما، أن الهيئة التي يتخذها ليست مجرد حشد من القضايا والقواعد، وإنما هي بالأحرى سلسلة تأتى على رأسها مقدمات الدليل، تليها القاعدة (أو القواعد) المتبعة في تحصيل النتيجة من هذه المقدمات، ثم النتيجة المتفرعة عليها؛ ولولا هذا الترتيب لعناصر الدليل، لما تميز الأصل من الفرع ولا العامل من المعمول.

والثانية، أن القاعدة أو القواعد التي يتوسل بها الدليل إنما هي تفريعات لعلاقة اللزوم المنطقي، فتكون مردودة إليها، بحيث قد نكتفي في هيئة الدليل بإيراد هذه العلاقة مكان تلك القواعد؛ ومعلوم أن هذه العلاقة هي علاقة ترتيب، إذ تتمتع بخصائص الانعكاس ومخالفة التناظر* والتعدية، وكلها واجبة في الترتيب.

وعلى هذا، يكون المنظوم الدليلي مرتبا ترتيبا مزدوجا، أحدهما داخلي بموجب اللزوم المنطقي والثاني خارجي بموجب حفظ وظائف العناصر المكونة له.

وليس لمعترض أن يقول: «لا أسلم أن يكون الدليل محتاجا إلى الترتيب، كيف والحال أن من الأدلة ما تكون فيه النتيجة مقدَّمة(بفتح الدال المشددة) أو واقعة بين مقدمتين، والتقديم والتوسط خلاف التأخير الذي اختصت به النتيجة في البنية المقدرة للدليل؟»، تكون الإجابة على هذا الاعتراض من الوجهين الآتيين:

أ ـ ليس من الضروري أن تكون بنية الدليل مطابقة لظاهر الدليل؛ فلما لم تكن البنية معطى لا بناء معه، وإنما كانت محصَّلة بواسطة فعل بنائي يتوسل بجهاز نظري مخصوص وبطرق تحليلية محددة، فالغالب أن تقع من الدليل موقع العنصر المقدَّر فيه وأن تكشف عن جوانب خفية من نظمية الدليل، غير أنه يجوز أن تأتي موافقةً لظاهر الدليل وذلك في حالتين اثنتين: **إحداهما** أن يكون هذا الظاهر مبسوطا بالقدر الذي يجعله متضمنا لكل ما هو مطلوب في صياغة البنية، **والثانية** أن تكون البنية قد صيغت بوسائل رُوعِيَتْ في وضعها موافقة المبنى الظاهر للدليل.

ب ـ أن الترتيب المقصود ليس ترتيب مواقع، بحيث يجمد كل عنصر على الموقع الذي أُنزِل فيه، وإنما هو ترتيب وظائف، بحيث إذا حُفِظت الوظيفة، فلا مانع من تغيير الموقع، وإذا تغيرت، فلا ضرورة في حفظه؛ فسواء وجدت المقدمة في الصدر أو العجز من هيئة الدليل، فإن هذا الاختلاف في الوضع لا يؤثر فيها ما لم يختلف دورها الاستدلالي، وهو أنها القضية المبني عليها، وكذلك الحال بالإضافة إلى العناصر الباقية التي تدخل في تركيب الدليل.

3.3 ـ خاصية الربط

مقتضى هذه الخاصية أن النظم علاقة توجب وصل العناصر التي يتكون منها مجال المنظوم وصلا يولد منها عناصر جديدة.

اعلمْ أن الربط في المنظوم يتخذ صورتين اثنتين، نسمي إحداهما بـ«الإضافة» والثانية بـ«الإتباع».

أما **الإضافة**، فهي إقامة **علاقات** مخصوصة بين عناصر من مجال المنظوم؛ ومعلوم أن لكل علاقة حيزا* يتضمن العناصر ـ أو الأفراد ـ التي تشكل منطلق أو مصدر هذه العلاقة، أو قل إن شئت العناصر التي عَـلِـقَـت بشيء، وقد ندعو الحيز باسم «مجموعة العوالق»، كما أن للعلاقة مدىً* يتضمن العناصر التي تشكل مستقر أو مقصد هذه العلاقة، وقد ندعوه باسم «مجموعة المعلوقات»، مما يجعل للعلاقة اتجاها مخصوصا، فتكون بذلك مكونة من عدد من الارتباطات المتجهة، وقد اصطلح الرياضيون على تسمية الارتباط المتجه الواحد باسم «المتوالية*»، فالمتوالية إذن هي المجموعة التي تم ترتيب عناصرها، فتكون العلاقة إذن عبارة عن مجموعة من المتواليات، كل متوالية منها تحتوي العنصرين أو العناصر التي ارتبطت بهذه العلاقة.

وأما **الإتباع**، فهو إقامة **تعليقات** مخصوصة لعناصر من مجال المنظوم بعناصر أخرى منه؛ ومعلوم أن لكل تعليق ـ أو في الاصطلاح الرياضي، «تابع*» (أو دالة) ـ متعلَّقاً (بفتح اللام المشددة) به يعرف بـ«معمول التابع»، ونسميه «المتبوع»، وقد يكون متوالية مؤلفة من عدة عناصر، كما أنَّ له متعَلِّقاً يعرف بـ«قيمة التابع»، وقد نسميه «المستتبَع» (بفتح الباء)، وهو عنصر واحد ووحيد؛ فيكون كل تابع عبارة عن مجموعة من الارتباطات بين المتبوعات والمستتبَعات بحيث يكون لكل متبوع في كل ارتباط منها مستتبَع وحيد، مما يجعل من التابع قاعدة تقوم بإسناد مستتبَع واحد بعينه لكل متبوع أو عاملا يدخل على المعمول، فيسند إليه قيمته؛ ولما كان كل تابع كالعلاقة هو جملة من الارتباطات لا فرق بينهما إلا كون المستتبَع واحدا، فإن في كل تابع علاقة، وقد يسمى التابع «العلاقة

التابعية»، ولكن الأمر لا ينعكس، إذ لا يكون مع كل علاقة تابع، وذلك عندما لا تتعين قيمة واحدة لكل متبوع .

وعليه، فكل منظوم يكون مربوطا ربطا قد يزدوج، فيكون ربط علاقة وربط تعليق معا، وقد يتفرد، فيكون أحدَهما، إما ربط علاقة أو ربط تعليق، فتختلف المنظومات باختلاف هذه الضروب من الربط.

والآن وقد عرفتَ أنه يُشترط في المنظوم أن يكون مبسوطا ومرتبا ومربوطا، فاعلمْ أن هذه الشروط تجعل من هيئة المنظوم «بنية» بالمعنى الرياضي أو «نسقا» بالمعنى المنطقي أو حتى «نظرية» بالمعنى العلمي العام، بحيث كل ما يصدق على «البنية» أو «النسق» أو «النظرية» يصدق على المنظوم، دليلا كان أو غيره؛ وحيث إن تفاصيل هذه المفاهيم ستأتيك في الفصل الثالث من هذا الباب، فلنكتف هنا بذكر ما يفيدنا في توضيح كيف أن البنائية التي تتحدد بها «البنية» و«النسق» و«النظرية» تورثها تكوثرا يتميز بالانتظام .

اعلم أن البنية تعرَّف بكونها متوالية مكونة من مجموعة أو مجموعات من العناصر، وهي مجالها أو مجالاتها، تتلوها مجموعة من العلاقات قد تكون فارغة ثم مجموعة من التوابع قد تكون فارغة، فمجموعة من العناصر المتميزة قد تكون فارغة؛ والمقصود بـ«العنصر المتميز» عنصر يختص بوظيفة في البنية لا توجد لغيره من العناصر كقيمة الصدق بالنسبة للبنية الدلالية التي تتقوم بها الأدلة.

ولا يخفى أن الخصائص التي حددناها للمنظوم توجد مجتمعة في هذا التعريف للبنية، فـ«البسط» يقابله إحصاء مختلف المجموعات المطلوبة و«الترتيب» يقابله التوالي الذي ترد به هذه المجموعات و«الربط» يقابله ورود المجموعتين: العلاقية والتابعية، معا.

ولما كان التعريف الذي ذكرناه للبنية يتخذ صورة بالغة في العموم، فإن تخصيصات عمومه تولد بنيات متعددة تختلف باختلاف عدد المجموعات من العناصر وعدد العلاقات وعدد التوابع وعدد العناصر المتميزة؛ وواضح أن هذه الكثرة من البنيات المخصصة سوف تتفاوت فيما بينها من حيث فائدتها الرياضية أو المنطقية، وغير خاف أن أخسها هي البنية التي تقتصر على مجموعة العناصر ولا تورد علاقة ولا تابعا ولا عنصرا متميزا، إذ لا تفترق عن المجموعة إلا بالترتيب، وقد نطلق عليها اسم «البنية المبتذلة»؛ إلا أن أهم هذه البنيات هي على ضربين، أحدهما البنيات التي لا تتضمن من الربط إلا المجموعة التابعية، وقد نسميها بـ«البنيات التابعية» والثاني البنيات التي تتضمن المجموعة العلاقية، وقد نسميها بـ«البنيات العلاقية»، وهي بدورها على أنواع، من أشهرها «بنيات التكافؤ» أو «البنيات التكافئية»، وهي التي ترتبط عناصرها بعلاقات تتصف بخصائص الانعكاس والتناظر* والتعدية، و«بنيات الترتيب» أو «البنيات الترتيبية»، وهي التي ترتبط عناصرها بعلاقات

تتصف بخصائص الانعكاس ومخالفة التناظر والتعدية.

وعلى الإجمال، فإن المنظومات تتنوع بتنوع أشكال الربط التي تقوم بين عناصر مجالاتها، إضافة وإتباعا.

4.3 ـ خاصية التوسيع*

حكمها أن النظم علاقة توجب تولد المنظومات بعضها من بعض بحيث يكون بعضها أوسع من بعض.

فلا يكفي في المنظوم أن تتولد من عناصر مجاله بواسطة الربط الإضافي أو الإتباعي عناصر أخرى تنتمي إليه، بل ينبغي أن تقوم بينه وبين غيره من المنظومات أسباب التولد، فيتفرع عليها أو تتفرع عليه، إلا أن هذا التفرع قد يكون على نوعين، نسمي أحدهما «تفرع استتباع» أو «التفرع الاستتباعي»، ونسمي الآخر «تفرع استيساع» أو «التفرع الاستيساعي».

أما **التفرع الاستتباعي**، فمقتضاه أن يكون المنظوم الفرعي حاصلا من المنظوم الأصلي بطريق الاستلزام المنطقي؛ فلنورد على ذلك مثال النسق المنطقي لحساب القضايا، فقد نجعله بنية مكونة من مجموعة العبارات القضوية السليمة، تليها مجموعة المبرهنات القضوية أو نجعله بنية مكونة من مجموعة العبارات القضوية السليمة، تعقبها علاقة اللزوم أو نجعله بنية مكونة من مجموعة العبارات السليمة القضوية، تليها مجموعة المسلمات القضوية، فمجموعة القواعد الاستدلالية القضوية؛ فظاهر أن البنية الأولى متفرعة على البنية الثانية بما أن علاقة اللزوم هي الأصل في وجود المبرهنات كما أن البنية الثانية متفرعة على البنية الثالثة مادامت القواعد الاستدلالية هي عبارة عن تفصيل لإجمال علاقة اللزوم والمسلمات عبارة عن جزء متميز من المبرهنات، بحيث تعد البنية الثالثة بمثابة بناء تسليمي* للبنيتين الأخريين: الأولى والثانية.

وأما **التفرع الاستيساعي**، فمقتضاه أن يكون المنظوم الفرعي حاصلا من المنظوم الأصلي بطريق الزيادة، على شرط أن تحفظ هذه الزيادة خصائص الربط التي يتميز بها المنظوم الأصلي، مع جواز أن تكون لهذا الربط خصائص إضافية في المنظوم الفرعي؛ وبالنظر إلي مثال النسق المنطقى لحساب القضايا، يمكننا أن نفرع عليه نسقا موسعا هو نسق حساب القضايا المُوَجَّهة توجيها وجوديا، فمعروف أن هذا التوجيه يتم بعاملين يعرفان بـ«الجهتين» وهما: «الضرورة» و«الإمكان»، وأنه يجوز تعريف أحدهما بالآخر كأن نُعرِّف «الإمكان» بكونه «نفي ضرورة النفي» أو «الضرورة» بكونها «نفي إمكان النفي»؛ فحينئذ يكون النسق القضوي الموجـَه(بفتح الجيم المشددة) عبارة عن بنية مكونة من مجموعة العبارات السليمة الموجهة، تليها مجموعة المسلمات الموجهة، ثم مجموعة القواعد الاستدلالية الموجهة؛ وظاهر أن الفرق بين النسقين هو أن المجموعات الثلاث في النسق

الثاني زيدت فيها عناصر جديدة، فقد أضيفت إلى المجموعة الأولى العبارات السليمة التي تتضمن في تركيبها العامل الموجِّه وإلى المجموعة الثانية المسلمة أو المسلمات التي تحدد خاصية أو خصائص هذا العامل الجديد وإلى المجموعة الثالثة القاعدة أو القواعد التي تضبط الاستدلال الذي يدخل فيه هذا العامل؛ ولما كانت كل عبارة سليمة في النسق الأول هي سليمة في النسق الثاني وكل مسلمة في الأول هي مسلمة في الثاني وكل قاعدة في الأول هي قاعدة في الثاني من غير أن ينعكس الأمر، فقد لزم أن تكون كل مبرهنة في الأول مبرهنة في الثاني من دون أن يصح العكس، فيثبت بذلك أن النسق القضوي الموجه هو توسيع للنسق القضوي غير الموجه.

ولا يقف توسيع المنظوم عند درجة واحدة، فقد يرتقي درجة فوقها، فيكون توسيعا على توسيع، ويجوز أن يتواصل هذا الارتقاء في التوسيع على قدر الحاجة، فتأتي المنظومات الموسعة على طبقات بعضها فوق بعض، ونظفر في الأنساق القضوية الموجِّهة بخير مثال على هذا التوسيع المتزايد، إذ وضع المناطقة أنساقا متعددة للموجهات، نجد من بينها مجموعات مختلفة، كل مجموعة يوسع بعض أنساقها بعضا في تراتب منتظم.

وكذلك الأمر عند الرياضيين الذين اختصوا بالاشتغال بالبنيات المختلفة، فإن الجبريين منهم تولوا البحث فيما يعرف بـ«البنيات الجبرية»، وهي عبارة عن بنيات تابعية، أي بنيات خالية من العلاقات، فجاؤوا فيها بتوسيعات متتالية بعضها أوسع من بعض، انطلاقا من البنية الجبرية السفلى، وهي: «شبه الزمرة*» التي توسعها «نصف الزمرة*»، تليها «نصف الزمرة الواحدي*»، وهي توسيع فوقها، ثم «الزمرة*» التي تزيد عليها درجة، تعقبها «الحلقة*»، وهي توسيع أكبر، فبنية «الحقل*» التي تبلغ في هذا التوسيع مرتبة تعلوها جميعا، كل ذلك في انتظام بديع؛ كما نجدهم يقومون بنفس التوسيعات فيما يعرف بـ«البنيات المرتبة»، وهي عبارة عن بنيات علاقية، فـ«البنية الشبكية» أو «الشبكة*» هي توسيع لـ«نصف الشبكة» و«الشبكة التوزيعية» هي بدورها توسيع لـ«الشبكة»، في حين تكون «شبكة بُول» توسيعا لـ«الشبكة التوزيعية»؛ وسيأتي من كلامنا في هذا الموضوع في الفصل الثالث ما فيه كفاية بالنظر إلى حاجتنا.

وإجمالا، فإن المنظومات لا يستتبع بعضها بعضا فقط، بحيث يكون المستتبَع (بفتح الباء) منها أعم والمستتبِع (بكسر الباء) أخص، بل أيضا يستوسع بعضها بعضا، بحيث يكون المستوسَع (بفتح العين) منها أغنى أو قل أكمل والمستوسِع (بكسر العين) أفقر أو قل أنقص؛ وإذا تقرر هذا، فقد ظهر أن البناء الاستيساعي للمنظوم لا يورثه وصفَ الكثرة فقط، بل يورثه كذلك وصفَ التكوثر، إذ لا يتزايد عدد المنظومات بتزايد هذا البناء فحسب، بل إنها كذلك تنتظم في مراتب توسعية متفاوتة، بحيث يكون كل منظوم أكمل مما

دونه توسعا، حتى أكملها، وهو الذي يكون قد توسع بما لم يتوسع به غيره.

واعلم أن «الاستيساع» حقيقة علمية في غاية الأهمية، لكن يبدو أن إدراكها فات جل الفلاسفة، فلا نجدهم أجهدوا فكرهم في استشكالها، ولا هم تعاطوا لاستخلاص النتائج منها كما هو ديدنهم مع ما يسترعي انتباههم؛ بيد أننا لو طولنا النظر فيها، لظهر لنا بما لا مزيد عليه بطلان كثير من الأحكام التى أرسلها بعض النظار في عموم المعرفة المنطقية، فطارت في الناس كأنها حقائق منزلة، حتى إنه مازال إلى عهدنا هذا من يقول بها على علاتها، وهو لا يدري أن أسباب صدورها ذهبت مع ذهاب أصحابها وأن المنطق غير المنطق وأن إصابة الحق لا تكون بالقدح فيه وظلم أهله؛ وحتى نبرز الحاجة إلى عاجل الاستشكال الفلسفي لهذه العلاقة، فنحن نذكر لك بعض الحقائق الخاصة بها وشيئا من النتائج المترتبة عليها فيما يأتي:

أ ـ أن الاستيساع كالاستتباع فعل «طلبي» (أو قل إن شئت **«اقتضائي»**): المقصود بذلك أن المنظوم المستوسِع(بكسر السين الثانية) يوجب من ذاته الانتهاض بتوسيعه كما يوجب المنظوم المستتبِع(بكسر الباء) الخروجَ إلى المستتبَعات(بفتح الباء)؛ والسر في ذلك أن المنظوم مبنِي، والمبنِي تظهر فيه، بموجب التحديد الذي دخل عليه، من طرق البناء وآفاق التكثير ما لا يظهر في ضده، وهو المُعطَى، لفوات التحديد فيه؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد بطل ما كان يُدَّعَى من أن المُعطَى هو الذي يستدعي البناء، بل صار المبني هو الأوْلى بهذا الاستدعاء، فكل مبنِي إلى مبني مثله أدعى؛ أما المعطى الخالص، فعلى فرض وجوده ـ وهو أمر نحن إلى منعه أقرب منا إلى تسليمه ـ، فلا يأتيه البناء إلا من خارج، بمعنى أن الأصل في هذا البناء هو اعتبارات وتقريرات تمليها إرادة الباني، لا أسباب إجرائية منبعثة من داخل المعطى نفسه كما هو شأن المبني.

ب ـ أن علاقة الاستيساع هي عكس علاقة الاستتباع: إذا كان الانتقال في الاستتباع يتم من الأخص إلى الأعم، فيبدو أنه في الاستيساع يتم من الأعم إلى الأخص، فالمنظوم الذي يقوم بالتوسيع يكون عبارة عن تخصيص للمنظوم الذي يقع عليه فعل التوسيع، وينهض دليلا على ذلك أن المنظوم الفرعي الموسِّع(بكسر السين المشددة)، على ما سبق ذكره، يكون أغنى من المنظوم الأصلي الذي تفرع عليه، وشاهد غِناه أنه يحمل خصائص زائدة على خصائص سابقه المحفوظة فيه، وظاهر أن الأغنى يستتبع الأفقر، لأنه بمنزلة الأخص والأفقر هو بمنزلة الأعم، فيكون الاستيساع بمثابة استتباع معكوس.

وليس لقائل أن يقول بهذا الصدد: «إن المنظوم الأفقر ليست بنية عامة، وإنما بنية خاصة مَثلها في ذلك مَثل المنظوم الأغنَى، لِمَ لا يجوز أن يكون كلاهما تخصيصا لصيغة عامة يندرجان تحتها معا؟» الجواب على هذا من وجهين اثنين:

أولهما، أن التخصيص والتعميم قد يتواردان على شيء واحد من غير تدافع متى كانا باعتبارين مختلفين، فقد يكون المنظوم الواحد عاما بالإضافة إلى ما هو أقوى منه توسعا وخاصا بالإضافة إلى ما هو أقل توسعا؛ ومتى كان خاصا، جاز أن يستتبع ما دونه.

والثاني، أن التخصيصين لشيء واحد قد يكون أحدهما أخصَّ من الآخر ولو أنهما اشتركا في التخصيص، فحينئذ يكون مستتبعا له ضرورة؛ فلو فرضنا أن منظومين مخصوصين هما توسيعان لمنظوم ثالث، فما كان منهما توسيعا للآخر، تفرد بالأخصية دونه وبالتالي بالأحقية في استتباعه.

ج ـ أن الاستيساع يزاوج بين الاستدلال والاستكشاف: فمعلوم أن فلاسفة العلم وفقهاءه قد ساروا على التفريق بين طورين اثنين في عملية بناء المعرفة: «الطور الاستكشافي»، وهو الذي يتلمس فيه العالم طريقه إلى اقتناص الحقيقة المطلوبة، و«الطور الاستدلالي»، وهو الذي يتولى فيه إثبات هذه الحقيقة بواسطة شبكة من الأدلة، غير أننا لا نسلم بهذا التفريق على إطلاقه لِمَا ثبت عندنا من أن الاستدلال لا يخلو منه أي طور من أطوار المعرفة، كائنا ما كان، حتى ولو كان مجرد المشاهدة الخارجية، نظرا لدخول الحكم عليها، ولا دخول للحكم في شيء إلا مع وجود الاستدلال.

وقد يُظَن أن هذا التفريق يصح لو صار المقصود بالاستدلال لا مطلق الإثبات، بل الإثبات ضمن نظرية ما، إلا أننا لا نكاد ننظر في الأمر مليا، حتى نتبين أن هذا التقييد، على وجهه العام، لا يكفي، إذ أن مقتضى «النظرية» لا يستقل به العلم كما اشتهر عند الدارسين، وإنما يوجد حيثما وجدت أسباب الحكم، ومعروف أن هذه الأسباب تبلغ الغاية في الاتساع ولا تقتصر على المجال العلمي وحده ولا تقف على وضع الخاصة من العلماء المجتهدين؛ فقد تكون للعامي نظريته التي يستدل ضمنها على أحكامه المختلفة كما يكون للخاصي نظريته التي تثبت حقائقه الموضوعية؛ وقد تكون النظرية طبيعية تنبني على مبادئ «مشهورة» وتتوسل بِمَعانٍ متداولة كما تكون صناعية مزودة بأدق جهاز من المفاهيم والتعاريف ومتضمنة لأحكم نسق من القواعد والقوانين، بل ليس من الغلو أن يقال بأن ما من تصور ولا تصديق إلا وهو مُبْتَلٍ بقدر من التنظير، فلا نكاد نظفر بمفهوم أو حكم عري عن كل نظرية، وفي هذا دليل جديد على انطباق حكم البناء على كل مدرك، طبيعيا كان أو صناعيا.

ولا يفيد أن يقال بأن للنظرية شروطا معلومة لا تستوفيها البناءات الطبيعية؛ ولولا مخافة الاستطراد والإطالة، لذهبنا نعدد الوجوه المختلفة التي يمكن الرد بها على هذا السؤال، وحسبنا منها هنا أن نقول بأن هذه الشروط ليست مطلقة ولا ثابتة، وإنما هي إضافية تختلف باختلاف المجالات ومتقلبة تتغير بتغير الفترات؛ ويترتب على هذا أن الحكم

الطبيعي يتضمن درجات من التنظير كما يتضمنها الحكم الصناعي، إذ له مجاله الخاص به، فضلا عن أنه من المحتمل أن يكون قد قام بدور الحكم الصناعي في فترة متقدمة من الزمان؛ ولا أدل على هذا من أن أقوى هذه الشروط، وهو، كما هو معروف، «عدم التناقض» أو باصطلاحنا «الاتساق*» الذي يُتعلَّل به في الفصل بين النظر الصناعي والنظر الطبيعي باعتبار هذا الأخير يؤول إلى التناقض في أحكامه، ، لم يعد الآن عند أُولي العلم معيارا فاصلا كما كان من ذي قبل، فقد يتضمن البناء الصناعي شيئا من التناقض من غير أن يتهافت ولا أن يخرجه هذا عن كونه نظرية مَثَلُه في ذلك مثل البناء الصناعي الذي يخلو منه، هذا على تقدير أن تمام هذا الخلو ممكن حصوله، وهو أمر لا سبيل إلى القطع به؛ فقد ظهر إذن أن التضارب قد يقع بين قضايا النظرية الصناعية كما يقع بين أحكام النظرية الطبيعية.

وفي هذا كفاية، ولنرجع إلى ما كنا بسبيله من أن تقييد الاستدلال بمطلق النظرية لا يغني في قبول التفريق بينه وبين الاستكشاف، بل ينبغي تخصيصه بالطرق الإثباتية الصناعية المتبعة في سياق نظرية علمية مقررة، وإذاك يجوز أن نميز بين نوعين من الاستدلال: نوع عام يصاحب الاستكشاف ونوع خاص يتوسل بما تقرر من تقنيات مخصوصة في باب التدليل ضمن النظرية العلمية المختارة، فعندئذ يكون التفريق المقبول هو الذي يقوم بين هذا الاستدلال المُصَنَّع وبين الاستكشاف.

وعلى فرض صحة هذه التفرقة، فإنها لا تصح بالضرورة على مقتضى مجيء الاستدلال عقيب الاستكشاف، فقد لا يتأخر الاستدلال عن الاستكشاف ولا يتقدم عليه، وإنما يلازمه ملازمة القرين للقرين، وهذا، على التعيين، حال الموضوع الذي يعنينا هنا، ألا وهو الاستيساع! إذ نجد فيه من الاستكشاف بقدر ما فيه من الاستدلال والعكس بالعكس، إذ أن الناظم، منطقيا كان أو رياضيا، يستدل من الإمكانات الصورية أو الحسابية التي تنفتح له في المنظوم على وجوه تكميله بتوسيعات معينة، ولكنه ما أن يشرع في إنجازها حتى تنكشف له فيها خصائص لم تخطر على باله عند ما ظهرت له الحاجة إلى التوسيع مع أنها تتكامل مع الخصائص المميزة للمنظوم الأصلي كما أنه في استكشافه للمنظومات الموسعة الجديدة، لا ينفك عن التوسل بآليات الاستدلال نفسها في الزيادة في كشوفاته، فضلا عن إحكام الصياغة لها، بحيث لا يأتي الكشف من خارج الاستدلال، وإنما ينبعث من داخل قواعده وطرقه وصوره.

د ـ أن الاستيساع يزاوج بين الصورية والإنتاجية: لئن كانت هذه الخاصية قد تترتب على الخاصية السابقة، فقد آثرنا فصلها عنها لأنها الصيغة التي تندفع بها التهمة المزدوجة التي تواترت نسبتها إلى المنظوم المنطقي، وهي «الشكلية» و«العُقمية»؛ والمقصود

بـ«الشكلية» أو قل إن شئت «الشكلانية» أن المنطق عبارة عن أشكال فارغة مغرقة في التجريد الهائل الذي ليس تحته طائل؛ والمقصود بـ«العقمية» أن المنطق عبارة عن استدلالات جامدة لا تنتج علما ولا تأتي بجديد؛ لا يعنينا هنا الخوض في تفاصيل الأسباب التي دعت إلى اتهام المنطق بالإغراق في التجريد والخلو من الجديد، وإنما الذي نقصد إليه هو بالذات بيان أن هاتين التهمتين لا تصدقان مطلقا على علاقة الاستيساع، حتى ولو سلمنا جدلا صدقهما على علاقة الاستتباع، وذلك باعتبارين:

أحدهما، أن **الاستيساع صوري لا شكلي**: من المعروف أن الاستدلال الذي كان موضع التنقيص هو أساسا «القياس الجامع» الذي وضع أصوله ورتب مسائله «أرسطو»؛ ومعروف كذلك أن جميع أنواع الاستدلال الصوري رُدت إلى هذا القياس ذي القضايا الثلاث والحدود الثلاثة، فقد رُدت الاستدلالات ذَاتُ الأفعال المتعدية إلى استدلالات لا تتضمن إلا الأفعال اللازمة، ثم رُدت الاستدلالات ذاتُ الأفعال اللازمة إلى استدلالات تستبدل مكان الجمل الفعلية جملا خبرية صرف، وأخيرا رُدت الاستدلالات الخبرية إلى ضرب واحد يتوسط الجملة فيه ضمير الغائب: «هو»؛ ولا يخفى أن في هذه الردود المتراكمِ بعضها فوق بعض وفي غيرها مما لم نذكره تضييقا صريحا لإمكانات الاستدلال، فضلا عن التكلف البعيد لأشكال في التعبير هي إلى الركاكة أقرب منها إلى السلامة، وظاهر أنه لا شيء أبعد في مخالفة مقتضى الاستيساع من هذا التضييق، إذ هو نقيضه؛ فإذا كان الاستيساع يُخرِج من منظوم أنقص إلى منظوم أكمل، فإن التضييق يخرج من منظوم أكمل إلى منظوم أنقص، مما يلزم عنه أن أسباب الشكلانية غير واردة في التوسيع، فما وجب للشيء انتفى عن نقيضه.

والثاني، أن **الاستيساع منتج لا عقيم**: لقد قيل بأن نتيجة القياس لا تتضمن شيئا زائدا على ما تتضمنه المقدمات، بحيث لا نستفيد منها جديدا ولا نزداد بها علما؛ ويظهر أن الأسباب التي دعت إلى هذا الشعور بخلو القياس من المعرفة الجديدة ثلاثة:

أولها، **قلة المقدمات**: لقد حُصِرت مقدمات القياس في اثنتين تزدوجان فيما بينهما، فتتولد من هذا الازدواج قضية ثالثة هي «النتيجة»؛ وأنت إذا تأملت هذا العدد القليل من المقدمات، وجدته عددا يسهل على المستدَل له أو قل «المنظوم له» استيعابه دفعة واحدة، حتى إنه يكاد يسبق إلى فهمه ما يترتب عليه من نتيجة، فضلا عن أن العدد 2 هو أول الأعداد المركبة، إذ لا يزيد عن العدد البسيط الذي هو: 1 إلا بدرجة واحدة، فتكون المقدمتان في القياس عبارة عن أول قول مركب يدركه المنظوم له بأيسر مما يدرك غيره؛ وحيث إنه يكون إلى تبين النتيجة في المقدمتين الاثنتين أقرب منه إلى تبينها في ما زاد على ذلك، حتى تكاد تبدو في عينه ظاهرة ظهور المقدمتين، فقد يتوهم أن التصريح بالنتيجة لا يفيده علم ما لم يكن في سابق علمه.

والثاني، **علاقة اللزوم**: لقد عرّف أرسطو القياس تعريفا لزوميا، إذ حده بكونه قولا مؤلفا من مقدمات يلزم من التسليم بها غيرها[15]؛ واللزوم أو الاستلزام هو عبارة عن علاقة استتباع، وكل علاقة استتباع هي انتقال من طرف أقوى إلى طرف لا يعلوه قوة، مما يجعل هذا الطرف الثاني يبدو إما باسطا لما اجتمع في الطرف الأول أو واصلا لما انقطع فيه أو مظهرا لما استتر فيه؛ ولما كانت هذه العمليات الثلاث: «البسط» و«الوصل» و«الإظهار» لا تضيف شيئا إلى متعلقاتها الثلاث، وهي: «المجموع» و«المنقطع» و«المستتر»، فإنها تقع منها موقع تكرار لها، إن جزءا أو كلا، وأقصى مظهر لهذا التكرار هو أن يكون الطرف الثاني هو عين الطرف الأول؛ ومعروف أيضا أن المستدَل له في سياق الخطاب الطبيعي يطلب الجديد في ما يتلقاه من منظوم، حتى إذا احتمل هذا المنظوم أن يكون ذا معنى جديد أو يكون تكرارا لمعنى سابق، فإنه يصرفه بطريق التأويل إلى المعنى الأول، نظرا لأن الأصل عنده هو أن الإفادة أولى من الإعادة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا غرابة أن ينفر المستدل له من التكرار الخالص الذي لا يحتمل التأويل والذي يختص به القياس، بموجب انبنائه على علاقة اللزوم.

والثالث، **خاصية التعدي**: لقد تقدم أن للزوم الصوري خصائص معلومة، منها «الإسقاط» و«الإدغام» و«القلب» و«القطع» الذي تتفرع عليه خاصية «التعدي»؛ وإذا نحن دققنا النظر فيها، ظهر لنا أنها تنقسم إلى قسمين: الخصائص التي تتعلق باستلزام واحد، وهي: الإسقاط والإدغام والقلب، وتُعَد الأصل في التمام* اللزوم أو اتساقه والخاصية التي تتعلق باستلزامين وهى: القطع أو التعدي، وتُعَد الأصل في انتقال اللزوم أو تقدمه، ويبدو أن هذه الخاصية هي أبسط خصائص القول المركب التي يدركها المستدَل له بأول النظر، نظرا لبداهتها، حتى إنه لا يحتاج إلى أن يُصرَّح له بنتيجة هذا القول؛ فإذا وقع التصريح بهذه النتيجة، فإنه لا يجد أنه قد ازداد علما بشيء، فيكون القياس، بموجب استثماره لخاصية التعدية، قد خلا من الزيادة المطلوبة في علم المنظوم له.

أما الاستيساع، فليس فيه الظهور الذي يكون من القلة، ذلك لأن الباعث عليه هو إرادة الخروج من القليل إلى الكثير، بحيث يكون الاستيساع عملية تكثيرية صريحة، ولا فيه الظهور الذي يكون من البداهة، نظرا لأن الداعي إليه هو إرادة الخروج من البديهي إلى المبني، بحيث يكون الاستيساع عملية بنائية مكشوفة، ولا فيه التكرار الذي يكون من الاستتباع القياسي، ذلك لأنه يتخذ طريقا معاكسا لهذا الاستتباع، فالمنظوم المستوسِع(بكسر

---

(15) أرسطو: **التحليلات الأولى**، 1 24 ب 18، «فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها»، **منطق أرسطو الجزء الأول**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ص. 142.

السين) على ما رأينا أعم والمنظوم المستوسَع(بفتح السين) أخص؛ وبهذا، تكون أسباب العقم المنسوب إلى الاستتباع القياسي منتفية عن الاستيساع، فيكون استدلالا منتجا حقا، يجمع إلى الدقة التي يضاهي فيها الاستدلال القياسي، الخصوبة التي يضاهي فيها الاستدلال الاستقرائي، حتى إنه يصح القول بأن للاستيساع صورية القياس وإنتاجية الاستقراء.

5.3 ـ خاصية التشكيل*

مقتضاها أن النظم علاقة توجب تولد المنظومات بعضها من بعض بحيث يكون بعضها أحفظ لبعض.

اعلمْ أن استكثار المنظومات لا يتم بواسطة «الاستتباع» الذي ينقلنا من أخصها إلى أعمها أو بواسطة «الاستيساع» الذي ينقلنا من أنقصها إلى أتمها فقط، بل قد يتم كذلك بواسطة ما نصطلح على تسميته بـ«الاستشباه»؛ ومقتضى **الاستشباه** أن يكون المنظوم الفرعي حاصلا من المنظوم الأصلي بطريق **المشابهة**، بحيث ينقلنا من الشبيه إلى الشبيه كما ينقلنا «قياس التمثيل» أو قل بإيجاز «التمثيل» من المِثل إلى المثل، الأمر الذي يترتب عليه إمكان مقابلة هذه الطرق الرياضية في تفريع المنظومات بعضها من بعض بطرق الاستدلال المنطقية المعلومة، أي «القياس الجامع» أو «القياس» و«الاستقراء» و«التمثيل»، غير أن هذه المقابلة ينبغي أن تُدخل في الحسبان أن ما كان يُعَد من الناحية الصورية آفات في هذه الطرق الاستدلالية التقليدية أصبح منتفيا عن تلك الطرق التفريعية الرياضية؛ فالاستتباع هو القياس المحفوظ من آفة العقم والاستيساع هو الاستقراء المحفوظ من النقص والاستشباه هو التمثيل المحفوظ من اللبس؛ وإذا تمهد هذا، فها نحن الآن نبسط الكلام في التشكيل الذي ينبني على الاستشباه، موضحين كيف يكون وجه المشابهة فيه منضبطا انضباطا تاما، على خلاف وجه المشابهة في التمثيل، فإنه يكون ملتبسا:

أ ـ التشكيل علاقة بين منظومين (أو قل بنيتين)، **لا بين مجموعين** (أو قل مجموعتين)؛ فبدهي أن كل منظوم مجموع، لكن لا ينعكس الأمر، فلا يكون مع كل مجموع نظم، نظرا لخلوه من الربط المطلوب في النظم، إذ كل منظوم، على ما تقدم، مربوط؛ وقد ذكرنا أن هذا الربط قد يكون إضافة، أى عبارة عن إقامة علاقة أو علاقات بين العناصر التي يتكون منها مجال المنظوم أو يكون إتباعا، أي عبارة عن تعليقات لعناصر من هذا المجال بعناصر غيرها، فلا تكون في المجموع إذن إضافة ولا إتباع.

ب ـ التشكيل تطبيق منظوم في منظوم: معلوم أن التطبيق هو تعليق شيء بشيء، أي أنه هو أصلا إتباع؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يتعلق التشكيل بوصفه إتباعا بما اختص به المنظوم من دون المجموع، ألا وهو الربط، سواء أكان إضافة أم إتباعا! ، أي أن يطلب حفظ الربط المميز للمنظوم الأصلي ـ لنسمه بـ«المنظوم المستشبِه»(بكسر الباء) ـ في

المنظوم المقابل ـ لنسمه بـ«المنظوم المستشبَه»(بفتح الباء) ـ على خلاف تطبيق مجموع في مجموع الذي ليس فيه حفظ من هذا الصنف، وإن جاز أن يوجد فيه نوع آخر من الحفظ، وهو حفظ العنصر المقابل للعنصر الذي دخل عليه التطبيق المجموعي، بحيث لا يسنِد إليه أبدا غيرَه؛ أما التشكيل، وإن كان هو الآخر تطبيقا مثله، أي يحفظ لكل عنصر مقابله ـ أو صورته أو قيمته ـ، فإنه يزيد عليه بكونه يحفظ أيضا للمركبات من هذه العناصر مقابلاتها المركبة؛ ومعنى هذا أنه كلما ارتبط عنصران من المنظوم المستشبِه (أو قل «المطبِّق»)، ارتبط مقابلاهما ـ أو صورتاهما أو قيمتاهما ـ في المنظوم المستشبَه (أو قل «المطبق فيه»)، فيقابل الربط الربط كما يقابل العنصر العنصر، وهذا هو مقتضى الاستحفاظ المطلوب في التشكيل.

ج ـ التشكيل تشكيلات: معلوم أن تطبيقات المجموع في المجموع تختلف باختلاف المقابَلات الممكنة بين عناصرهما، وأهم هذه المقابلات ثلاث، إحداها «المباينة»، وهي أن يقابِل العنصرُ الواحد من المجموع الثاني عنصرا واحدا على الأكثر من المجموع الأول؛ والثانية «الإحاطة» أن يقابل كل عنصر من المجموع الثاني عنصرا واحدا على الأقل من المجموع الأول؛ والثالثة «المطابقة»، وهي أن يقابل كل عنصر من المجموع الثاني عنصرا واحدا ووحيدا من المجموع الأول؛ فلما كان المنظوم هو مجموع مربوط، فإن استشباه الربط الذي يوجبه التشكيل سوف يختلف باختلاف هذا المقابلات المجموعية الثلاث، فيكون إما «استشباه مباينة» أو «استشباه إحاطة» أو «استشباه مطابقة».

د ـ التشكيل والتكثير: فواضح أن كل تشكيل من هذه التشكيلات الثلاثة يفيد في اشتقاق منظومات جديدة على نسق منظومات معلومة، ذلك أن صورة المنظوم الأصلي في المنظوم المستشبَه بواسطة التشكيل أو قل «الصورةِ المشابهة» له هي منظوم جديد يكون على نسق المنظوم الأصلي؛ فمثلا إذا كان المنظوم هو البنية الجبرية المعروفة باسم «الزمرة»، ـ وهي، على ما سيتبين، بنية تتحدد بربط إتباعي تجميعي مزود بعنصر محايد وبنظير لكل عنصر من مجالها ـ ، فإن تطبيق زمرة أصلية تطبيقا تشكيليا ـ أو قل باختصار استشباهها ـ في زمرة ثانية يولد في هذه الأخيرة منظوما جزئيا جديدا هو زمرة مشابهة للزمرة الأصلية؛ ومعلوم أن هذا التطبيق يحدد في الزمرة الأصلية علاقة تكافؤ تنقل مجالها من مجال يتكون من أفراد إلى مجال يتكون من فئات، كل فئة تتكون من مجموع الأفراد التي يقابلها نفس العنصر في الزمرة المشابهة الجزئية، مما يؤدي إلى توليد زمرة جديدة ثالثة هي الزمرة التي يتكون مجالها من مجموع الفئات المتكافئة؛ ثم إنه يتبين أن هذه الزمرة التكافئية تتضمن بدورها زمرة متميزة هي جزء من الزمرة الأصلية، وهي بالذات الفئة المكونة من العناصر التي يقابلها العنصر المحايد من الزمرة الجزئية المشابهة للزمرة الأصلية؛ وهكذا، يتضح أن

استشباه منظوم أول لمنظوم ثان يولد فيه منظوما ثالثا قد يستشبه بدوره المنظوم الأول مجزّءا إلى فئات متكافئة، بحيث يجوز القول بأن الاستشباهات تتكاثر وتتداعى فيما بينها.

هـ ـ امتياز التشاكل: إذا كانت التشكيلات متعددة، فإنها تتفاوت أهمية فيما بينها، ويختص التشكيل المطابقي أو قل باصطلاحنا «التشاكل» منها بصفات وفوائد لا توجد في غيره.

أما عن صفاته، فقد ذكرنا أن حد هذا التشكيل الخاص هو حفظ الربط المميز للمنظوم الأصلي في المنظوم المستشبَه مع وجود تام المقابلة بين عناصر مجاليهما، واحدا بواحد؛ ويلزم من هذا التعريف أن التشاكل يتصف بخاصية «الانعكاس» ـ إذ كل تطبيق للمنظوم في نفسه هو عبارة عن تشاكل هذا المنظوم مع نفسه ـ وأيضا بخاصية «التناظر» ـ فكل تشاكل لمنظوم مع آخر هو تشاكل لهذا المنظوم الآخر معه ـ وأخيرا بخاصية «التعدي»، إذ كل تشاكل لمنظوم مع ثان متشاكل مع ثالث هو تشاكل مع هذا الثالث، الأمر الذي يجعل من التشاكل علاقة تكافؤ، مع العلم بأن هذه العلاقة تجزئ مجالها إلى فئات متكافئة، فيكون التشاكل قائما بتجزئة مجموعة المنظومات كلها إلى فئات منظومية متكافئة، كل فئة منها تتضمن كل المنظومات التي يتشاكل بعضها مع بعض؛ ومتى تشاكلت مجموعة من المنظومات فيما بينها، فإنها تصير عبارة عن منظوم واحد أو قل يتحد نظمها ولو اختلفت عناصر مجالاتها واختلفت وجوه الربط فيها، إضافة كان أو إتباعا.

وأما فوائد التشاكل، فتظهر بوضوح عند مقابلة المنظومات التركيبية التي اشتهرت باسم «الأنساق» أو «النظريات» بالمنظومات الدلالية التي غلب عليها اسم «البنيات»، قصد الظفر فيها بنماذج تحقق هذه المنظومات التركيبية؛ فلما كان تشاكل المنظومات الدلالية يجعلها على نسق واحد، فإنه ينفع في الكشف عن خصائص المنظومات التركيبية عند الدخول في تأويلها أو تحقيقها؛ فإذا كان المنظوم التركيبي نسقا منطقيا خالصا، فإن نماذجه المتشاكلة تكون أوسع فئة من المنظومات الدلالية، فإذا زاد المنظوم التركيبي على هذا النسق الخالص بمسلمة أو مسلمات خاصة كما هو الأمر في النظريات العلمية، فإن فئة نماذجه المتشاكلة تكون أقل اتساعا؛ ومتى ثبت أن لنظريةٍ ما نماذجَ متشاكلة، لزم أن تتميز هذه النظرية بالتحديد الأكمل للمنظوم الواحد الذي ترتد إليه هذه النماذج كما تتميز بالتمام الأقوى الذي يجعل كل حقيقة من حقائق هذا المنظوم مبرهنةً من براهينها؛ وليس معنى هذا أن كل نماذج النظرية متشاكلة فيما بينها، فقد يتشاكل بعضها ولا يتشاكل بعضها الآخر، لذلك وجبت التفرقة بين ضربين من التشاكل، أحدهما «التشاكل الكلي»، وهو الذي يجعل جميع نماذج النظرية متشاكلة بعضها مع بعض والآخر «التشاكل الجزئي»، وهو التشاكل الذي لا يحصل إلا بين النماذج التي يكون عدد عناصر المجالات فيها واحدا.

وبإيجاز، فإن المنظومات لا يوسع بعضها بعضا فقط، بل يشكل بعضها بعضا؛ وكما أن هذا التوسيع ليس درجة واحدة، وإنما درجات متفاوية، فكذلك التشكيل ليس ضربا واحدا، وإنما ضروب متداعية، أقواها التشاكل، وهو نفسه على نوعين: كلي وجزئي؛ وكما أن التوسيع ينبني على علاقة محددة أسميناها بـ«الاستيساع»، فكذلك التشكيل ينبني على علاقة معينة أطلقنا عليها اسم «الاستشباه»؛ وإذا كنا قد وقفنا طويلا عند الاستيساع لنبين كيف أنه، على صوريته ودقته اللتين يضاهي فيهما اللزوم، أقرب إلى الاستدلال الاستقرائي في انفتاحه وإنتاجيته منه إلى غيره، فإننا نحتاج إلى الوقوف على الاستشباه، حتى نستوضح كيف أنه، على انضباطه واطراده، أقرب إلى الاستدلال التمثيلي منه إلى غيره.

أ ـ الاستشباه كالاستيساع فعل طلبي أو اقتضائي: المراد بـ«الطلبية» هنا هو أن المنظوم يوجب من ذاته الانتهاض بتشكيله في ذاته أو في غيره كما يوجب القيام بتوسيعه في غيره؛ والأصل في هذا الإيجاب أن المنظوم هو عبارة عن **مجموع مربوط**، وكل ما كان كذلك، لزم أن تزدوج فيه مقتضيات «المجموعية» بمقتضيات «المربوطية»؛ ومعلوم أن هذه المُزَاوجَة تقتضي إتباع مجموع لمجموع على وجوه مختلفة، أهمها «المباينة» و«الإحاطة» و«المطابقة»، ومعلوم أيضا أنها تقتضي تركيب بنيات فيما بينها على وِفْقِ هذه الأنواع من الإتباع، ومن هنا ينشأ الاستشباه؛ فالاستشباه طلب للمنظوم الشبيه بموجب ازدواج الأصلين: «المجموعية» و«المربوطية».

ب ـ الاستشباه كقياس التمثيل تمثيلي: لما كان الاستشباه هو طلب المنظوم «الشبيه»، فإنه يجرى مجرى قياس التمثيل في طلب «المثيل»، بحيث يكون كل شبيه مثيلا وكل مشابهة مماثلة، إلا أن الأمر لا ينعكس، فليس كل مثيل شبيها ولا كل مماثلة مشابهة، نظرا للقيود البنيوية المعلومة التي تدخل على الشبيه والمشابهة في هذا السياق الرياضي والمنطقي؛ وإذا نحن أعملنا النظر في فعل الاستشباه هذا، وجدنا أن المماثلة لا تلحقه من جهة طلبه للمنظوم الشبيه فحسب، بل تلحقه أيضا من جهة تشبه المنظوم بالمجموع: فكما أن للمجموع تطبيقات في نفسه وفي غيره، فكذلك للمنظوم تطبيقات في نفسه وفي غيره، فيكون الاستشباه إتباعا بنيويا حاصلا على مثال الإتباع المجموعي؛ وعلى هذا، فإن الاستشباه تمثيلي بالمشابهة وتمثيلي بالإتباع معا.

ج ـ الاستشباه كالتمثيل تجريد تعميمي لا تجريد انتزاعي: نرى ضرورة التفريق بين ضربين من التجريد، أحدهما نسميه «التجريد الانتزاعي»، ونقصد به التجريد الذي يحصل بعزل بعض العناصر من شيء ما وإفرادها بالحكم دون سواها؛ والثاني نسميه «التجريد التعميمي»، ونقصد به التجريد الذي يحصل بإجراء حكم الشيء فيما عداه من الأشياء التي

تماثله أو يحصل بتصفح الأمثال والحكم عليها بحكم واحد يشملها جميعا؛ ويبدو أن التجريد الذي يورثه الاستشباه المطابق هو من هذا الصنف الثاني، فقد رأينا أن من المنظومات ما تختلف مجالاتها وارتباطاتها، لكنها تتشابه فيما بينها على الوجه الأتم، إذ تصح مقابلة جميع العناصر في مجالاتها بعضها ببعض كما يصدق على الارتباط بينها في المنظوم الواحد ما يصدق على مقابله في منظوم غيره؛ ويدل وجود هذا التشابه على وجود منظوم مشترك بين هذه المنظومات المتشابهة يكون بمثابة تجريد شامل لها وتكون هي بمثابة تشخيصات مختلفة له؛ ومتى سلمنا أن التجريد الخاص بالاستشباه يأتي على هذا الطريق، فقد لزم أن يكون هو عين التجريد الذي نجده في قياس التمثيل؛ فلا يخفى أن هذا القياس ينبني على اقتناص «وجه المماثلة» بين المتماثلين أو ما يسمى في الاصطلاح «وجه الشبه»، والواقع أنه لا فرق بين هذا الوجه وبين المنظوم المشترك الذي ينبني عليه الاستشباه، إذ هو تجريد تعميمي مثله، حيث إنه حكم يشمل المثيلين معا كما يشمل المنظوم المشترك الشبيهين معا.

د ـ الاستشباه كالتمثيل في خصائصه: لما كان التمثيل علاقة، فإنه يتصف بالخصائص التالية: «الانعكاس» و«اللاتناظر» و«عدم التعدي»، ويبدو أن الاستشباه البنيوي، في صورته الأعم، يتصف هو الآخر بهذه الصفات العلاقية الثلاث؛ فكما أن الشيء الواحد يماثل نفسه، فكذلك المنظوم الواحد يستشبه نفسه، ولا عجب في ذلك، مادام كل شيء يطابق نفسه، وكل ما طابق نفسه، فهو بالأولى مماثل أو مشابه لها؛ وكما أن مماثلة الشيء لغيره لا تترتب عليها مماثلة الغير له، فكذلك استشباه المنظوم لغيره لا يترتب عليه استشباه هذا الغير له، ولا غرابة في ذلك أيضا، لأن المشابهة كالمماثلة علاقة موجهة، وكل ما كان كذلك، فله مصدر مخصوص ومقصد مخصوص، بمعنى أن له ترتيبا مخصوصا لا ينعكس اتجاهه؛ وكما أن مماثلة الشيء لشيء ثان ومماثلة هذا الشيء الثاني لثالث لا يلزم عنهما بالضرورة مماثلة الأول للثالث، فكذلك استشباه المنظوم لثان واستشباه هذا المنظوم لثالث لا يلزم عنهما بالضرورة استشباه الأول للثالث، وبيانه أن وجه المشابهة كوجه المماثلة قد لا يكون واحدا في الاستشباهين الأولين، فلما كان وجه المشابهة هنا يتحدد بحفظ الربط، فإن الربط المحفوظ في المنظوم الثاني قد لا يُحفظ في المنظوم الثالث، لذلك لا تصح تعدية وجه المشابهة إلى الاستشباه الثالث.

هـ ـ الاستشباه كالتمثيل ضروبٌ مختلفة: فمن المقرر أن الاستدلال التمثيلي ليس نوعا واحدا، وإنما هو أنواع كثيرة، أهمها التمثيل على الأدنى بالأعلى والتمثيل على الأعلَى بالأدنَى والتمثيل على المساوي بالمساوي، فكذلك استشباه منظوم لمنظوم، فإنه يتعدد بتعدد وجوه المقابلة بين العناصر التي يتضمنها مجالاهما، فيكون مباينا أو محيطا أو

مطابقا؛ وقد لا يقف التوافق بين الاستشباه والتمثيل عند حد التكثر في الضروب الأساسية، بل يتعدى ذلك إلى إمكان تكثر الواحد منها بالإضافة إلى نفس المنظومين أو الشيئين، فيكون بين المنظومين أكثر من استشباه مباين أو أكثر من استشباه محيط أو أكثر من استشباه مطابق، لا خلاف في ذلك مع التمثيل، فهاهنا أيضا لا نجد وجها واحدا للمماثلة بين الشيئين، وإنما نجد بينهما وجوها تختلف باختلاف الاعتبارات المقامية.

وقد نصير إلى أبعد منها، فنتعاطى للمقابلة بين ضروب الاستشباه وضروب التمثيل ولو مع تفاوتهما في الانضباط، فاستشباه المطابقة يقابل التمثيل على المساوي بما أن هذه المطابقة توجب تشاكل المنظومين المتشابهين، وأن هذا التشاكل يضاهي المساواة التمثيلية، واستشباه الإحاطة يقابل التمثيل على الأعلى بالأدنى مادامت الإحاطة تقضي بتناول الربط لجميع عناصر المنظوم المستشبَه كما يتناول المثيل الأعلى كل ما دونه من العناصر، واستشباه المباينة يقابل التمثيل على الأدنَى بالأعلى بما أن المباينة لا تتناول بالضرورة جميع عناصر المنظوم المستشبَه كما لا يتناول المثيل الأدنى ما فوقه من العناصر.

وليس لقائل أن يقول بأننا تجاوزنا بالمقارنة بين الاستشباه والتمثيل حدها، ذلك لأن هذه المقارنة عندنا إضافية وليست مطلقة، والمراد بذلك أن الاستشباه بالإضافة إلى اللغة الرياضية كالتمثيل بالإضافة إلى الخطاب الطبيعي، ولا مجال لإدخال الضبط الاستشباهي إلى التمثيل ولا لنقل اللبس التمثيلي إلى الاستشباه.

والقول الجامع في «بنائية النظم» هو أنها، وإن شاركت «البنائية البنيوية» في جعل فعل البناء هو الوسيلة الموصلة إلى المعرفة العقلية الصحيحة، فإنها لا تشاركها في جعل البنيات موجودة في الأشياء ذاتها ولا في القول بالفصل التام بين الجانب البنيوي والجانب المضموني من هذه الأشياء، كما أنها تستخرج للنظم خصائص خمسا هي: «البسط» و«الترتيب» و«الربط» و«التوسيع» «والتشكيل»؛ أما الخاصية الأولى، فتبين كيف أن المنظوم يتطلب نشر جميع العناصر التي يتكون منها؛ وأما الثانية، فتكشف كيف أن هذه المكونات تنزل في المنظوم أوضاعا مخصوصة تحددها الوظائف المسندة إليها؛ وأما الثالثة، فتوضح كيف أن عناصر المنظوم ترتبط فيما بينها ارتباطات علاقية أو تابعية؛ وأما الخاصية الرابعة، فتظهر كيف أن المنظومات يتوالد بعضها من بعض توالدا ينقلها من الأنقص إلى الأتم؛ وأما الخامسة، فتبرز كيف أن المنظومات يحفظ بعضها البعض حفظا يجعل بعضها يجتمع فيما بينه ليشكل منظوما واحدا.

وحاصل الكلام في هذا المدخل أن المعرفة المنطقية والرياضية ذات طبيعة بنائية وأن هذ البنائية تتجلي في أفعال ثلاثة تتحدد بها هذه المعرفة، وهي: «الانبناء» و«الإقامة»

و«النظم»، كل فعل منها يورث هذه المعرفة نوعا خاصا من التكوثر، فالانبناء يمدها **بتكوثر استلزامي**، إذ أن الاستلزامات المنطقية قسمان كبيران، وهما: الاستلزامات الطبيعية والاستلزامات الصناعية، كل قسم منها تندرج تحته أقسام فرعية مختلفة، والإقامة تمدها **بتكوثر قيمي واستدلالي**، إذ أن قيم المدلول تتغير بتغير الأنساق والمقامات كما أن الأدلة يتضاعف عددها باشتراك المدعي والمعترض في بنائها، والنظم يمدها **بتكوثر استيساعي واشتِبْاهي**، حيث إن المنظومات ينقل بعضها إلى بعض نقلا تزداد به امتدادا وتوسعا.

اللزوم الطبيعي والدلالة الأصولية

اعلمْ أن السؤال: «ما المنطق؟» تعددت الأجوبة عنه تعددا، حتى إن المشتغلين به أو من تسموا بـ«المنطقيين» لم يختلفوا في شيء مثل اختلافهم في تعريفه، وقد نستغرب هذا الاختلاف متى اعتبرنا الاعتقاد السائد بأن المنطق علم ذو موضوع محدد ومنهج مسطر، وقد يزيد استغرابنا متى عرفنا أن المنطق ليس علما فحسب، بل هو أدق العلوم قاطبة، إذ ليس في العلوم ما بلغ مبلغه في ضبط موضوعه ولا في تقنين منهجه.

1 ـ التعريف اللزومي لموضوع المنطق

ليس غرضنا هنا أن نسرد تعاريف المنطق التي لا تختلف باختلاف الأطوار التي تَقَلـَّب فيها المنطق فقط، بل قد تختلف كذلك باختلاف الأفراد في الطور الواحد، إن لم يكن باختلاف الأطوار بالإضافة إلى الفرد الواحد، كما لو كنا نريد أن نتعاطى لتمحيصها وتقويمها واحدا واحدا، نظرا لأن مثل هذا العمل، وإن أفاد من الناحية التاريخية، فإن تمام فائدته لا تتحقق إلا بعد أن يكون المرء قد وضع لنفسه تعريفا متميزا، على أساسه يمكنه إجراء هذا التمحيص والتقويم؛ فلا مناص إذن من أن نبتدئ ببيان ماهية علم المنطق كما نراها، حتى إذا استقام لنا بيان هذه الماهية، جاز لنا إذذاك النظر قدر الإمكان في التعاريف السابقة.

1.1 ـ مفاهيم أساسية في تعريف المنطق

لقد استُعمِل لفظُ «المنطق» في معنى «النطق»، وهو عبارة عن التصويت الخارج من الفم بتحريك جارحة اللسان، سواء كان هذا التصويت صادرا عن الحيوان أو عن الإنسان، فيقال: «منطق الطير»، ويقصد به الأصوات التي يحدثها الطائر، كما يقال «إصلاح المنطق»

ويراد بذلك إصلاح اللغة التي يتكلمها الإنسان[1].

ثم حصل التوسع في استعمال لفظ «المنطق» عندما تم نقل الكتب الفلسفية اليونانية إلى اللسان العربي، فدَلَّ النقَلةُ بهذا اللفظ على مضمون كتب «أرسطو» التي عرفت باسم «الأرغانون»، أي «الآلة»؛ وجاء فلاسفة الإسلام بعدهم بتعاريف متعددة لهذا المضمون لا تهمنا كثرتها بقدر ما تهمنا بعض المفاهيم الإجرائية التي وردت فيها والتي تفيدنا في وضع حد للمنطق يجمع بين مقتضى التأصيل ومقتضى التحديث معا، وهذه المفاهيم ثلاثة، وهي: «القول» و«الانتقال» و«الطلب».

1.1.1 ـ مفهوم «القول»: قيل إن الغرض من المنطق هو «التمييز بين الصدق والكذب في **الأقوال**»[2]، إلا أننا نريد توسيع مدلول «القول» بالوجه الذي يستوفي مقتضى التحديث، فلا نجعله دالا على العبارة المنطوقة باللسان وحدها كما كان معناه الذي وُضِعَ له في الأصل، وإنما دالا كذلك على الصيغة المكتوبة، سواء أمكن نطقها أو تعذر هذا النطق واكْتُفِي بالإبصار في تبين محتواها، فقد يكون القول جملة من اللغة الطبيعية كما يكون «متوالية*» من لغة اصطناعية[3].

2.1.1 ـ مفهوم «الانتقال»: قيل أيضا إن المنطق «علم يُتَعلَّم فيه ضروب **الانتقالات** من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة»[4]؛ وواضح أن هذا الانتقال يتخذ صورة مخصوصة، وهي، بحسب اصطلاحنا في مدخل هذا الباب، صورة «انبناء» شيء على شيء كما أنه واضح أن هذه الصورة الانبنائية لا بد أن تنضبط بقانون مخصوص يتوصل الناظر إلى معرفته، وإلا انتفت فائدة هذه الصورة.

3.1.1 ـ مفهوم الطلب: من البيِّن أن الأقوال المُنـتَقَلَ إليها هي أقوال **مطلوبة**؛ وإذا نظرنا في التعريف السابق للمنطق، وجدنا أنه يستخدم صيغة «استفعل» من مادة [ح، ص، ل]، وهي «استحصَل»؛ ومعلوم أن هذه الصيغة الصرفية العربية تفيد معنى «الطلب»، فيكون «الأمر المستحصَل» هو الأمر المطلوب حصوله؛ وبيِّن أيضا أن مدلول «الطلب» هنا لا يتعلق بالقائل بقدر ما يتعلق ببنية الأقوال المُنـتَقَلِ منها والتي تعد أقوالا

---

(1) لابن السكيت يعقوب النحوي كتاب في علوم اللغة وآدابها يحمل عنوان **إصلاح المنطق**، ط. دار المعارف، 1368 هـ.

(2) التهانوي: **كشاف إصطلاحات الفنون**، ج. 1، ص. 35.

(3) نستعمل لفظ «متوالية» في مقابل المصطلح الأجنبي: «Sequence»، ونجد تعريفاً للتوالي عند ابن سينا، وهو: «كون شيء بعد شيء بالقياس إلى مبدإ محدود وليس بينهما شيء من بابهما»، انظر عبد الأمير الأعسم، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، دراسة وتحقيق، ص. 260.

(4) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، القسم الأول، ص. 177.

مسلما بها، فهي التي تتطلب بذاتها حصول أقوال أخرى منها، فحينئذ لا بِدْعَ أن يُطلَق على القول الحاصل منها في المنطق اسْمُ «المطلوب».

وتكفينا هذه المفاهيم الثلاثة: «القول» و«الانتقال» و«الطلب» في صوغ حد للمنطق يستوفي مقتضى الأصالة ومقتضى الحداثة معا، فنقول:

[1] ـ «المنطق علم يبحث في قوانين الانتقالات من أقوال مسلَّمٍ بها إلى أقوال مطلوبة»؛

وينطبق هذا التعريف على المنطق، سواء في صورته القديمة أو في صورته الحديثة، ويتجلى ذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ أن «الأقوال» المنصوص عليها في هذا الحد قد تكون عبارات ملفوظة، فيوافق مدلولُه مدلولَ المنطق القديم الذي اشتغل بالنظر في اللغات الطبيعية وحدها، كما قد تكون متواليات مرسومة، فيوافق مدلولُه مدلولَ المنطق الحديث الذي أصبح يخترع لغات صناعية غير ملفوظة.

ب ـ أن مدلول «العلم» الوارد في هذا التعريف لا يتعارض مع مدلول «الآلة» الذي كثر ذكره في التعاريف القديمة، سواء بلفظ «الآلة» أو بألفاظ على وزن اسم الآلة مثل: «المعيار» و«الميزان» و«المحك»؛ فالعلم قد يكون آلة لغيره، إذ لا يزيد مدلول الآلة عن كونها المنهج أو الوسيلة التي يتخذها العلم للوصول إلى أغراضه؛ فالمنطق الذي هوآلة تتوسل بها العلوم الأخرى هو في نفس الوقت علم، لأن صفة «العِلْمية» التي يتصف بها هي ثمرة البحث النظري في خاصيته الآلية، تبيانا لعناصرها واستكشافا لقوانينها، مما ينهض دليلا على فساد السؤال الذي طال الوقوف عنده، وهو: «هل المنطق علم أم آلة؟».

ج ـ أن هذا التعريف يخلو من ذكر مفاهيم دالة على ذوات مجردة كثر ورودها في التعاريف السابقة للمنطق، نحو «الذهن» و«الفكر» و«العقل»، وهي معان لا يمكن أن يَبُتَّ المنطق في طبيعتها، فيكون ذكرها في تعريفه دليلا على فساد هذا التعريف، نظرا لأن المعرِّف (بكسر اللام) يصير حينئذ أغمض من المعرَّف (بفتح اللام)؛ وقد يقال بأن هذه المفاهيم المجردة تتضح مقاصدها في علوم أخرى غير المنطق، فيتعين رجوعه إليها، فنقول بأن العلوم التي تعاطت للبحث في هذه الموضوعات مثل: «علم النفس» و«علم الوظائف العضوية» و«علم المعرفة» و«علم الذكاء الاصطناعي»، لم تتوصل فيها إلى نتائج حاسمة، فضلا عن أنه من الأجدر بالمنطق ألا يحتاج إلى غيره وأن يحتاج إليه غيره، ما دامت رتبته متقدمة على سواها من رتب العلوم الأخرى.

د ـ أن هذا التعريف يخلو من ذكر مفاهيم دالة على أفعال أخلاقية كثيرا ما ترد في التعاريف السابقة، نحو مفهوم «التقويم» كما في القول: «يُقوِّم العقل»، ومفهوم «التسديد»

كما في القول: «يسدد الإنسان إلى الصواب»، ومفهوم «العصمة» كما في القول: «يعصم الذهن من الخطإ»[5]، وهي معان يؤدي ذكرها في تعريف المنطق إلى إخراجه عن صبغته النظرية وخلطه بمقولات العلوم العملية؛ والواقع أن المنطق علم نظري مجرد لا دخل للتشريع العملي فيه؛ وقد يقال إن المنطق يحدد القواعد التي يجب على الإنسان اتباعها عند الانتقال من قول إلى قول؛ فنقول بأن الوجوب المنطقي ليس هو الوجوب الأخلاقي، فالأول لا خيار معه، فهو ضرورة تحملها الأقوال ذاتها كما تحمل الوقائع ضرورة تَسبُّبِ بعضها في بعض، هذا إذا جازت مقارنة ضرورة الأقوال بضرورة الوقائع، وإلا فالأُولَى آكد من الثانية وألزم، بينما الثاني، وهو الوجوب الأخلاقي، يبقى معه الخيار للإنسان، فإن شاء فعله وإن شاء تركه، علما بأن الفعل يثاب عليه، والترك يعاقب عليه.

وقد تفطن نظار المسلمين ومنطقيوهم إلى أهمية المفاهيم الثلاثة: «القول» و«الانتقال» و«الطلب»، وإلى كفايتها في تعريف المنطق، فجاؤوا بمصطلح منطقي يجمع بين المعاني الثلاثة، وهو بالذات: **«اللزوم»**.

فاللزوم يفيد معنى «الانتقال»، إذ نقول: «لزم شيء من شيء»، أي تولد منه بنقلة مخصوصة؛ كما أنه يُستعمل بصدد «الأقوال»، فيقال: «لزم عن قوله كذا»، ويسمى القول الذي لزم منه قولٌ آخر بـ«الملزوم» ويسمى هذا القول الآخر بـ «اللازم»؛ ويفيد اللزومُ كذلك معنى «الاقتضاء» الذي يتضمن مدلول «الطلب»، فإذا لزم شيء من شيء، فقد اقتضاه هذا الشيء وطلبه.

وإذا صح أن اللزوم جامع للمعاني الثلاثة الضرورية والكافية لتحديد المنطق، صح معه أيضا أنه مفهوم إجرائي صالح لتعريف المنطق، بحيث يمكن أن نرد صيغة الحد التي وضعناها من قبل، وهي: [1]، إلى الصيغة التالية:

[2] ـ «المنطق علم يبحث في قوانين اللزوم»، أو قل باختصار «المنطق هو علم اللزوم».

وقد نحتاج إلى التفريق في معنى «اللزوم» بين «عملية الانتقال» وبين «حاصل هذه العملية»، لا بمعنى «النتيجة» التي هي قضية مخصوصة تنتهي بها هذه العملية، وإنما بمعنى «النتاج»، أي الأثر الذي يصاحب مختلف أطوار هذه العملية، ابتداء وانتهاء؛ أما عملية الانتقال، فقد اشتُقَّ لها لفظ «الاستلزام»، بحيث يجوز لنا أن نرد حد المنطق إلى هذه الجهة، فنعرفه بأنه «علم الاستلزام»، لكن يبدو أن الكلمة التي اشتهرت في هذا المعنى هي

---

(5) تغلب هذه النزعة التقويمية في التعاريف التي وضعها الفارابي للمنطق، انظر **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، ص. 67 وأيضاً **المنطق عند الفارابي**، تحقيق رفيق العجم، الجزء الأول، ص. 55.

«الاستنتاج»، فيصح أن نحد المنطق بكونه «علم الاستنتاج»؛ وأما حاصل هذه العملية، فقد استعملوا له لفظ «الدليل» بحيث يجوز كذلك أن نقول بأن المنطق هو «علم الدليل»، ونجد في معجم المنطقيين المسلمين مصطلحا آخر يدل على المعنيين معا ـ أي فعل الانتقال وأثر هذا الانتقال ـ وهو «الاستدلال»، فالاستدلال يفيد معنى «الاستنتاج» كما يفيد معنى «الدليل»، فضلا عن أنه يفيد، بصورته الصرفية التي جاءت على وزن «استفعل»، معنى «الطلب»، فيكون بذلك أقرب الألفاظ للدلالة على ما يدل عليه اللزوم، بحيث يصح أن نقول:

[3] ـ «المنطق هو علم الاستدلال».

ولا فارق بين لفظ «اللزوم» ولفظ «الاستدلال» إلا من حيث إن الأول يدل بمضمونه على معنى «الاقتضاء»، وهو أقوى من معنى «الطلب» الذي يدل عليه الثاني بصيغته، إذ كل اقتضاء طلب وليس كل طلب اقتضاء، ومن حيث إن الثاني اسْتُعْمِل في معنى «حاصل الاستنتاج»، بينما الأول لم يُستعمَل في هذا المعنى، وإن استُعْمِل فيه لفظ مشتق منه، وهو: «اللازم»، فإذن اللازم عبارة عن «الحاصل اللزومي».

وبعد أن فرغنا من تحديد علم المنطق وبينا كيف أنه يَبْحث في اللزوم، فلنمض إلى بيان بعض أنواع اللزوم، مع ضرب أمثلة توضيحية عليها؛ وحتى نُسَهِّل على القارئ إدراك هذه الجملة من أنواع اللزوم، فسوف نكتفي بذكر ما تقرر منها في باب الأقوال الطبيعية دون الأقوال الصناعية، ونتجنب أقصى ما يمكن استخدام الصياغة الرمزية لهذه الضروب من اللزوم الطبيعي[6].

2.1 ـ ضروب اللزوم الطبيعي

إذ عرفتَ أن اللزوم علاقة بين طرفين اثنين هما: الملزوم واللازم، فاعلمْ أن كل قول طبيعي يحمل إمكانات لزومية مختلفة، أو قل باصطلاحنا إن لكل قول طبيعي «قوة لزومية معينة»؛ فلو قال القائل:

[1] استعار زيد كتابا من عمرو،

فمما تتضمنه القوة اللزومية لهذا القول من اللوازم أو من «الحواصل اللزومية» ما يلي:

[2] ـ يملك عمرو كتابا،

[3] ـ طلب زيد كتابا،

[4] ـ حصل زيد على كتاب،

---

(6) انظر خصائص «اللزوم الصناعي» في مدخل هذا الباب الخاص بتكوثر المعرفة المنطقية والمعرفة الرياضية.

[5] ـ أعار عمرو زيداً كتابا،

[6] ـ يجوز أن يقرأ زيد كتابا،

[7] ـ يجوز أن يفهم زيد كتابا.

فظاهر أن هذه الجملة من اللوازم ترتبت على معنى الفعل: «استعار»، ويترتب غيرها على الأسماء الثلاثة: «زيد» و«عمرو» و«كتاب»، كما يتضاعف عدد هذه اللوازم متى أضيف بعضها إلى بعض؛ فعلى سبيل المثال من اللوازم المتولدة من القول: [2] ما يأتي:

[9] ـ يملك عمرو مكتوبا؛ يملك عمرو شيئا؛ يملك رجل كتابا؛ يملك شخص كتابا؛ يملك رجل مكتوبا؛ يملك رجل شيئا؛ يملك شخص مكتوبا؛ يملك شخص شيئا [بالبناء على أن اسم «مكتوب» أعم واسمَ «كتاب» أخص]

لكن القوة اللزومية للقول الطبيعي قد تكون واسعة إلى الحد الذي لا تكون في طاقة متلقي هذا القول الإحاطةُ بها؛ والواقع أن المتلقي لا يحتاج إلا إلى بعض هذه اللوازم لكي يُحَصِّل معرفة كافية بالقول الملقَى(بفتح القاف) إليه، لذلك فإنه لا يفتأ يلجأ إلى القيود السياقية والمقتضيات المقامية والمبادئ الخطابية من أجل استخلاص اللوازم التي تخدم إدراك الفائدة الإخبارية والغرض التواصلي من هذا القول.

وقد نميز في القوة اللزومية للقول الطبيعي الواحد بين ضروب متنوعة من الاستلزامات، نذكر منها ما يأتي:

أ ـ الاستلزامات المتولدة من معاني المفردات التي يتركب منها هذا القول؛

ب ـ الاستلزامات المتولدة من البنية الدلالية لهذا القول؛

ج ـ الاستلزامات المتولدة من سياق هذا القول ومن المبادئ العامة للتخاطب.

فلنورد ها هنا بعضا من هذه الاستلزامات، مع التمثيل عليها بما يقرّب المقصود منها إلى الأفهام،

1.2.1 ـ استلزامات معاني المفردات في القول الطبيعي: تنبني هذه الاستلزامات على مبادئ تحدد الوجوه التي ترتبط بها الألفاظ بعضها ببعض في معجم اللغة؛ وُتعرَف هذه المبادئ باسم «المسلمات الدلالية*»[7]، وهي عبارة عن قضايا لزومية صريحة نحو «كل إنسان حيوان» أو «كل أعمى غير بصير»؛ ونورد هنا بعض هذه الاستلزامات

---

(7) مقابله الإنجليزي: «The Meaning Postulates»، انظر R. CARNAP, **Meaning and Necessity**, University of Chicago Press, Chicago, pp. 222-229.

المعجمية، وهي:

1.1.2.1 ـ **الخصوص**: يكون اللفظ س أخص من اللفظ ص متى وُجِدت مسلمة دلالية تجعل مدلول س متضمنا في مدلول ص أو، بتعبير مجموعي، تجعل ماصدق[8] س مستغرقا في ماصدق ص، بحيث يكون الأخص مستلزما للأعم؛ ومثاله لفظا «الإنسان» و«الحيوان»، فأفراد الإنسان جزء خاص من أفراد الحيوان.

2.1.2.1 ـ **الترادف**: يكون اللفظ س مرادفا للفظ ص متى وُجِدت مسلمة دلالية تجعل مدلول س ومدلول ص متطابقين أو، بتعبير مجموعي، تجعل ماصدق س وماصدق ص متساويين، بحيث يكون المترادفان أحدهما لازما عن الآخر، أي يكونان «متلازمين» فيما بينهما؛ ومثاله لفظا «الحق» و«الصدق»، فالأشياء الحقة هي الأشياء الصادقة نفسها.

3.1.2.1 ـ **التزايل**: يكون اللفظ س مزايلا للفظ ص متى وُجِدت مسلمة دلالية تفرق بين مدلول س ومدلول ص أو، بتعبير مجموعي، تقابل بين ماصدق س وماصدق ص، بحيث يكون المتزايل مستلزما لنقيض مقابله؛ ويدخل فيه التباين الذي هو تقابل بين طرفين لا ثالث بينهما، ومثاله: التقابل بين لفظ «الحياة» ولفظ «الموت» كما يدخل فيه التضاد الذي هو تقابل بين طرفين لا يمنع من وجود ثالث بينهما؛ ومثاله: التقابل بين اللفظين: «القيام» و«الجلوس»، الذي يوجد معه ما ليس بقيام ولا جلوس نحو «الاضطجاع» و«الركوع» و«السجود».

4.1.2.1 ـ **التعاكس**: يكون اللفظ س عكسا للفظ ص متى وجدت مسلمة دلالية تجعل مدلول س متجها اتجاها مقابلا لاتجاه مدلول ص، أو، بتعبير مجموعي، تجعل ترتيب أفراد ماصدق س عبارة عن قلب لترتيب أفراد ماصدق ص؛ ومثاله التقابل بين «فوق» و«تحت»، فقد نقول، على سبيل التساوي: «زيد فوق عمرو» أو «عمرو تحت زيد».

2.2.1 ـ استلزامات البنية الدلالية للقول:

1.2.2.1 ـ **الاستلزام الدلالي**[9]: يستلزم القول ب استلزاما دلاليا القول جـ متى[10] صدق مدلول جـ في كل حالة يصدق فيها مدلول ب؛ وقد نوجز هذا التعريف في

---

(8) مقابلة الأجنبي: «Extension»، والمراد به مجموعة الأفراد التي يصدق عليها إطلاق هذا اللفظ.

(9) ZUBER: **Implications semantiques dans les langues naturelles**, pp. 13-26.

(10) آثرنا هنا استعمال اللفظ العربي المتداول في كتب المنطق القديمة: «متى» لإفادة معنى «التشارط» (أي الشرط وعكسه) في مقابل الصيغة الإنجليزية: «if and only if» أو الصيغة الفرنسية: «si et seulement si» ولو أننا في مواضع أُخرى استعملنا ترجمة حرفية لهما، وهي: «إذا وفقط إذا» واختصرناها في شكل «إفا»، قياساً على «إذا» كما يُختصرَ المقابل الإنجليزي في صورة «iff» والمقابل الفرنسي في صورة «ssi».

الصيغة التالية: «لازم الصادق الدلالي صادق»، ومثاله:

[1] ـ أضحك زيد عمروا،

[2] ـ ضحك عمرو.

فلا يمكن أن يصدق القول [1] من غير أن يصدق القول [2]، ولا أدل على ذلك من أن الجمع بين [1] وبين نقيض [2] يلزم عنه التناقض كما في قولنا:

[3] ـ أضحك زيد عمروا، ولم يضحك عمرو.

ورب قائل يقول بأن هذا الجمع قد يرد في صيغة أخرى تخلو من هذا التناقض، وقد تكون هذه الصيغة هي:

[4] ـ أضحك زيد عمروا، لكنه لم يضحك.

وظاهر أن الجواب على هذا الاعتراض هو أن لفظ «أَضحَك» استُعمِل في [4] بمعنى غير المعنى الذي استُعيل به في [3]؛ فمدلوله في [3] هو: «جَعَـل أحدا يضحك»، وهو المعنى الحقيقي، وبدَهي أن مَن جعله غيرُه يضحك لا يمكن إلا يكون ضاحكا، بينما مدلوله في [4] قد يكون هو: «طَلَـب أن يُـضحك أحدا»، وهو معنى مجازي، وبدهي كذلك أن من طلب أن يُـضحِك غيرَه، قد لا يجعله يضحك.

ولما كنا نَـعُـدّ هذا الاستلزام نوعا من أنواع اللزوم الطبيعي، فإننا نفرق بينه وبين «الاستلزام الصناعي» من جهتين اثنتين:

أولاهما أننا لا ننفي عن الاستلزام الدلالي صحة «عكس الثبوت» أو قل «الثبوت المعكوس»؛ والمقصود بـ«عكس الثبوت» استلزام ثبوت اللازم لثبوت الملزوم في القول الاستدلالي أو استلزامُ ثبوت التالي لثبوت المقدم في القول الشرطي، فيكون في الحالة الأولى عبارة عن «عكس اللزوم» أو قل «اللزوم المعكوس»، وفي الحالة الثانية عبارة عن «عكس الشرط» أو قل «الشرط المعكوس»، مع العلم بأن اللزوم علاقة والشرط رابط، والفرق بينهما أن رتبة الرابط الشرطي هي نفسها رتبة القولين اللذين يتركب منهما، أي فعل الشرط أو «المقدم» وجواب الشرط أو «التالي»، في حين أن رتبة العلاقة اللزومية تعلو على رتبة القولين اللذين تجمع بينهما، أي «اللازم» و«الملزوم»، بمعنى أن هذه العلاقة تنتمي إلى طبقة لغوية تزيد على الطبقة اللغوية التى ينتمي إليها الرابط الشرطي بدرجة، فهي عنصر في «لغة اللغة*»، بينما يكون هو عنصرا في «اللغة».

وإذا نحن بنينا على العلاقة اللزومية الموجودة بين [1] و[2]، يمكننا، بموجب جواز عكس الثبوت، أن نستنتج القول الاستدلالي الآتي:

[5] ـ «ضحك عمرو» يستلزم «أضحك زيد عمروا»،

أو نستنتج القول الشرطي التالي:

[6] ـ «إذا ضحك عمرو، فإن زيدا أضحكه»

ومعلوم أن القول الصناعي لا يقر هذا الاستلزام الثبوتي المعكوس إلا إذا ثبت بالدليل قيام تكافؤ بين الملزوم واللازم ـ أي تلازم ـ أو قيام تعاكس بين المقدم والتالي ـ أي تشارط ـ بمعنى أنه قد يوجد فيه الاستلزام الثبوتي ولا وجود لعكس الثبوت معه؛ لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقول الطبيعي، إذ يجوز ـ كما سيأتي بيان ذلك في موضعه ـ أن يفضي الاستلزام فيه إلى عكسه متى تبينا أن الدلالة فيه لا تنفك أبدا عن التداول، حتى إنه يكاد أن يكون منضبطا في الغالب بالمبدإ التالي: «**الأصل في الاستلزام الطبيعي صحة عكس الثبوت إلى أن يقوم الدليل على خلاف ذلك**».

ومتى سلمنا بهذا المبدإ، جاز لنا أن نميز في الاستلزام الدلالي بين ضربين، نسمي أحدهما «الاستلزام الأوسع» والآخر «الاستلزام الأضيق»، ونضع لهما على التوالي الحدين الآتيين:

1.1.2.2.1 ـ الاستلزام الدلالي الأوسع: يستلزم القول ب استلزاما دلاليا **أوسع** القول جـ متى صدق مدلول جـ في كل حالة يصدق فيها مدلول ب وجاز أن يصدق مدلول ب في كل حالة يصدق فيها جـ؛ أو قل باختصار، إن الاستلزام الدلالي الأوسع هو عبارة عن الاستلزام الدلالي مع جواز صحة عكسه الثبوتي.

2.1.2.2.1 ـ الاستلزام الدلالي الأضيق: يستلزم القول ب استلزاما دلاليا **أضيق** القول جـ متى صدق مدلول جـ في كل حالة يصدق فيها مدلول ب ووجب أن لا يصدق ب على الأقل في حالة يصدق فيها جـ؛ أو قل بإيجاز إن الاستلزام الدلالي الأضيق هو عبارة عن الاستلزام الدلالي مع وجوب فساد عكسه الثبوتي.

وأما الجهة الثانية التي يفترق بها الاستلزام الطبيعي عن الاستلزام الصناعي عندنا، فهي أنه لا تُشترط في الاستلزام الدلالي صحة «عكس الانتفاء» أو قل «الانتفاء المعكوس»؛ والمقصود بـ«عكس الانتفاء» استلزام نفي اللازم لنفي ملزومه في القول الاستدلالي أو استلزام نفي التالي لنفي المقدَّم في القول الشرطي؛ ويُعْرَف هذا الاستلزام في الاصطلاح باسم «عكس النقيض*»، وقد ندعو الحالة الأولى بـ«عكس نقيض اللزوم»، وندعو الحالة الثانية بـ«عكس نقيض الشرط»، مع التنبيه على أن النفي لا يدخل هنا على علاقة اللزوم ذاتها كما قد يسبق إلى الفهم من هذا الاصطلاح، وإنما على الطرفين المتعلقين بها، أي اللازم والملزوم، ولا هو يدخل على رابط الشرط ذاته، وإنما على الطرفين المرتبطين به، أي الشرط والمشروط.

وإذا انطلقنا من العلاقة اللزومية الثبوتية القائمة بين [1] و[2]، فيمكننا، بموجب جواز

عكس الانتفاء، أن نستنتج القول الاستدلالي:

[7] ـ «لم يَـضحَك عمرو» **يستلزم** « زيد لم يُـضحِك عمروا»؛

أو نستنتج القول الشرطي:

[8] ـ إذا لم يضحك عمرو، فإن زيدا لم يُـضحكه.

ومعلوم أن القول الصناعي يقر صحة عكس الانتفاء حيثما وُجِـد استلزام ثبوتي أو مجرد اشتراط ثبوتي، بمعنى قضية شرطية مثبتة؛ لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للقول الطبيعي، فلا يبعد ـ كما سنوضح ذلك بعد حين ـ أن يؤدي نفي اللازم لا إلى نفي الملزوم، فيصير كاذبا بعد أن كان صادقا أو يصير صادقا بعد أن كان كاذبا، بل قد يؤدي إلى نفي فائدته وخروجه إلى صريح اللغو، حتى إنه يكاد أن يكون محكوما في الغالب بالمبدإ الآتي: «**الأصل في الاستلزام الطبيعي بطلان عكس النقيض إلى أن يقوم الدليل على خلاف ذلك**».

ومتى سلمنا بهذا المبدإ، جاز لنا أن نميز في الاستلزام الدلالي بين نوعين، نسمي أحدهما «**الاستلزام الأقوى***» والثاني «**الاستلزام الأضعف***»، ونضع لهما على التوالي التعريفين التاليين:

1.2.2.1.3 ـ الاستلزام الدلالي الأضعف: يستلزم القول ب استلزاما دلاليا **أضعف** القول جـ متى صدق مدلول جـ في كل حالة يصدق فيها مدلول ب وجاز أن يصدق نقيض ب ـ أي لاب ـ في كل حالة يصدق فيها نقيض جـ ـ أي لاجـ ـ؛ أو قل باختصار، إن الاستلزام الدلالي الأضعف هو عبارة عن الاستلزام الدلالي مع **جواز صحة عكسه الانتفائي**.

1.2.2.1.4 ـ الاستلزام الدلالي الأقوى: يستلزم القول ب استلزاما دلاليا **أقوى** القول جـ متى صدق مدلول جـ في كل حالة يصدق فيها مدلول ب ووجب أن لا يصدق نقيض ب ـ أي لاب ـ على الأقل في حالة يصدق فيها نقيض جـ ـ أي لاجـ ـ؛ أو قل باختصار، إن الاستلزام الدلالي الأقوى هو عبارة عن الاستلزام الدلالي مع **وجوب فساد عكسه الانتفائي**.

والملاحظ أن الغالب في الخطاب الطبيعي أن يقع الاستغناء عن ذكر العكس الثبوتي للزوم أو الشرط بذكر عكسهما الانتفائي؛ فبـدَل أن يقول القائل[5] و[6]، فإنه يغلب عليه أن يقول مكانهما على التوالي:

[9] ـ «لم يُـضحِـك زيد عمروا» **يستلزم** «لم يضحك عمرو»،

[10] ـ إذا لم يُـضحِك زيد عمروا، فإن عمروا لم يضحك.

وسيأتي تفصيل الكلام في هذه المسألة في موضعه من هذا الفصل، ويكفي هنا أن نتبين أن بين هذه الضروب الأربعة من الاستلزام الدلالي، وهي: «الاستلزام الأوسع» و«الاستلزام الأضيق» و«الاستلزام الأقوى» و«الاستلزام الأضعف»، جملة من العلاقات الاستلزامية التي يمكن أن نصوغها في صورة «مسائل» أو «مبرهَنات» يطول بنا المقام لو مضينا في التدليل عليها، وحسبنا أن نذكر منها، على سبيل الاستئناس، مسألتين: أولاهما، «أن الاستلزام الأوسع أخص والاستلزام الأضعف أعم»، فيكون كل استلزام أوسع هو استلزام أضعف من غير أن يصح العكس؛ والثانية، «أن الاستلزام الأقوى أخص والاستلزام الأضيق أعم»، فيكون كل استلزام أقوى هو استلزام أضيق من غير أن يصح العكس؛ وهكذا يتضح أنه، بفضل هذا التفريع للاستلزام الدلالي، نصير أقدر على تبين الغنى المضموني الذي تتميز بها البنية الدلالية للأقوال الطبيعية.

1.2.2.2 ـ الاستلزام الاقتضائي*[11]: يستلزم القول ب استلزاما اقتضائيا القول جـ متى كان القول ب ونقيضه ـ أي لاب ـ يستلزمان معا استلزاما دلاليا القول جـ؛ ويسمّى القول المستلزِم(بكسر الزاي) بـ«المقتضِي»(بكسر الضاد) والقول المستلزَم(بفتح الزاي) بـ«المقتضَى»(بفتح الضاد)، ومثاله:

[1] ـ يعلم زيد أن عمروا جاء،

[2] ـ لا يعلم زيد أن عمروا جاء،

[3] ـ جاء عمرو.

فلا يخفى أن القول [1] يفيد أن «عمروا جاء» وأن «زيدا يعلم بهذا المجيء»، لكن القول [2]، الذي هو بالذات نقيضه، لا ينفي أن «عمروا جاء»، وإنما يقتصر على نفي أن «زيدا يعلم بهذا المجيء»؛ فيتبين أن القول [3] يصدق كلما صدق أحد القولين المتناقضين [1] و[2]، فتكون له بذلك رتبة «المقتضَى»، كما يظهر أنه ينزل منهما منزلة الشرط الضروري لهما معا، بمعنى أن المقتضَى(بفتح الضاد) يكون شرطا ضروريا مزدوجا؛ وتترتب على ذلك النتيجتان التاليتان:

أ ـ أنه إذا لزم القول الصادق عن القول الصادق ولزم أيضا عن القول الكاذب، فقد نزل منزلة «القول الصادق على الدوام» ـ أي منزلة «القول الصحيح» ـ وذلك بموجب القانون المنطقي الذي يقضي بلزوم القول الصحيح عن كل قول؛ والواقع أن المقتضَى(بفتح الضاد)

---

(11) انظر KEENAN: 1969, **A Logical Base for a Transformational Grammar**, Transformation and Discourse Analysis Project Papers 82, Dept. of Linguistics, University of Pennsylvania; Doctoral Dissertation; KEENAN: «Tow Kinds of Persupposition in Natural Language», in FILLMORE, Ch, and LANGENDOEN, T.: **Studies Linguistic Semantics**, Holt Rinehart and Winston, pp. 45-52.

الذي بين أيدينا، وهو: [3] ـ مع لزومه عن الصدق والكذب معا ـ ليس قولا صادقا على الدوام، إذ يجوز أن لا يجيء عمرو، وإلا كان ينبغي أن يكون نقيضه، وهو قولنا: «لم يجيء عمرو» متناقضا، وليس الأمر كذلك؛ ومعنى هذا أن هناك تعارضا بين الـمُوجَب القيمي للمنطق التقليدي والـمُوجَب الدلالي للاقتضاء.

ب ـ إذا جاز أن يكذب القول المقتضَى(بفتح الضاد)، فإن كذبه لا يجعل القول المقتضِي(بكسر الضاد) كاذبا، بما أن كذب هذا القول الثاني يستلزم دلاليا صدق القول الأول، فلا يبقى إلا أن يكون كذب المقتضَى(بفتح الضاد) مفضيا إلى أن يفقد المقتضِي(بكسر الضاد) قابلية التقويم بإحدى القيمتين المقررتين، فلا يكون صادقا ولا كاذبا؛ وعلى هذا، فإذا لم يجيء عمرو، فلا معنى لأن يقال بأن زيداً يعلم بمجيء عمرو أو لا يعلم به، بحيث إن القولين: [1] و[2]، **يلغوان معا**، فإذن **«اللغو» هو عبارة عن خلو القول من الصدق والكذب معا لخلو مقتضاه من الصدق**؛ غير أنه يمكننا أن نجعل من اللغو قيمة ثالثة للقول إلى جانب الصدق والكذب، وحينئذ نخرج عن التقويم المنطقي التقليدي ذي القيمتين ـ أو باصطلاحنا التقويم الاثناني* ـ إلى تقويم غير تقليدي يكون ذا ثلاث قيم ـ أو باصطلاحنا تقويم ثَـلاثي*(بفتح الثاء لا برفعها) ـ كما يمكننا أن نحتفظ بالتقويم التقليدي متى جوَّزنا وجود مواطن للخلو من القيمة، وتُـدْعَى هذه المواطن بـ«الثغرات القيمية» أو «الثغرات في القيم الصدقية»(12).

1.2.2.3ـ الاستلزام القضائي*(13): يستلزم القول ب استلزاما قضائيا القول جـ متى كان ب يستلزم جـ استلزاما دلاليا وكان نقيضه ـ أي لاب ـ لا يستلزم استلزاما دلاليا جـ.

يتبين من هذا التعريف أن اللوازم القضائية للقول ب تقابل لوازمه الاقتضائية وأنهما بذلك يتقاسمان مجموع اللوازم الدلالية لهذا القول بحيث إذا استلزم ب القولَ جـ، فإما أن ب **«يقضي بِـ»** جـ (أي أن جـ لازم قضائي) أو أن ب **«يقتضي»** جـ (أي أن جـ لازم اقتضائي).

ومثال الاستلزام القضائي هو كالآتي:

[1] ـ يعلم زيد أن عمروا جاء،

[2] ـ لا يعلم زيد أن عمروا جاء،

---

(12) ليس المقصود بعبارة «القيمة الصدقية» أو «القيمة التصديقية» الصدق وحده كما قد يتبادر إلى ذهن البعض، وإنما الصدق والكذب معاً، فالكذب قيمة صدقية كما أن الصدق قيمة صدقية، وكان يمكن من حيث المبدأ أن نستعمل بدلها عبارة «القيمة الكذبية» أو «القيمة التكذيبية»، غير أن المناطقة آثروا تسمية القيمة بأحسن ما يندرج تحتها من الأفراد، وهو الفرد الموجب الذي هو بالذات الصدق.

(13) انـظـر: KEENAN: «Presupposition in Natural Logic», in The Monist, 1973, 53, n° 3 pp. 334-370.

[3] ـ هناك من يعلم أن عمروا جاء.

فمن المعروف أن القول [3] يكذب متى لم يعلم أحد بأن عمروا جاء، فلما كان صادقا أن عمروا جاء، فإن كذب [3] يستلزم كذب القول [1] وصدق نقيضه: «لا يعلم زيد أن عمروا جاء»، أي [2]؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن القول [3] شرط ضروري للقول [1] وحده، أي ليس شرطا ضروريا لنقيضه [2]؛ وقد ذكرنا أنه لا اقتضاء إلا مع وجود الشرط الضروري المزدوج، فيكون القول [3] لازما قضائيا لا اقتضائيا.

4.2.2.1 ـ الاستلزام التشارحي*(14): يستلزم القول ب استلزاما تشارحيا القول جـ متى كان ب يستلزم استلزاما دلاليا جـ وكان جـ يستلزم استلزاما دلاليا ب؛ ومثاله:

[1] ـ ضرب زيد عمروا،

[2] ـ عمرو ضربه زيد.

فبدَهِي أن القول [2] يصدق إذا صدق القول [1]، ويكذب إذا كذب، فهما إذن متصادقان ومتكاذبان، بحيث يصح أن نقول بأن أحدهما بمنزلة الشرح للآخر أو قل باصطلاحنا هو «شارح» له أو «متشارح معه».

3.2.1 ـ استلزامات مقام الكلام وقواعد الخطاب: من أهم الاستلزامات التي تتعلق بالقول الطبيعي تلك التي تنشأ عن المقام الذي قيل فيه أو عن السياق الذي جيء به من أجله والتي تتوسل بجملة من قواعد التخاطب التي يتَّبِعها قائله؛ وقد يكون مقام الكلام مقاما **خاصا** يستدعي اعتبارات خارجية لا يشاركه فيها غيره، أو يكون مقاما **عاديا** لا يتفرد بأسباب خارجية معينة؛ لذلك نحتاج إلى التمييز بين نوعين من الاستلزامات التخاطبية، وهما: «الاستلزامات التخاطبية المخصَّصة» و«الاستلزامات التخاطبية المعمَّمة»؛ فلنذكر على سبيل المثال، لا على سبيل الحصر، بعضا من هذه الاستلزامات المقامية للقول الطبيعي التي اشتهرت بين الباحثين المحدثين، منطقيين ولسانيين، وإن كنا نجد لها أصولا عند المتقدمين كما سنرى.

1.3.2.1 ـ الاستلزام التخاطبي المخصَّص*(15): يستلزم القول ب استلزاما **تخاطبيا** القول جـ في **مقام خاص** متى كان ادعاؤنا بأن قائله يتبع قواعد التخاطب في هذا المقام الخاص لا يصح إلا إذا سلمنا بأنه يقصد إفهامنا جـ .

---

(14) وضعنا مصطلح «التشارح» في مقابل اللفظ الأجنبي: «Paraphrase» في نهاية السبعينات، وقد راج استعماله منذ ذلك الحين عند اللسانيين والمنطقيين.

(15) انظر GRICE: «Logic and Conversation»، ويجد القارىء بسطاً لقواعد التخاطب التي وضعها «غرايس» في مطلع الفصل الأول من الباب الثاني، وهو يحمل عنوان: «التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي».

ومعنى ذلك أن القول جـ يلزم عن اجتماع القول ب والمقام وقواعد التخاطب، إذ يجوز أن نجعل مقام الكلام مساويا لجملة الأقوال المحددة لبنيته وأن نجعل قواعد التخاطب عبارة عن مسلمات ضابطة لعلاقات التخاطب، وحينئذ تنشأ مجموعة واحدة من الأقوال ينتمي إليها القول ب ويدخل ضمنها المقام والقواعد ويلزم عنها القول جـ.

يتبين من هذا التعريف أن اللازم التخاطبي قد لا يكون جزءا مما نطق به القائل ولا لازما دلاليا له، بل يكون معنى تدل عليه قرائن حالية معينة؛ ومثاله:

[1] ـ زيد: هل فرغتَ من مطالعة الكتاب وسلّمته إلى صاحبه؟

[2] ـ عمرو: لقد فرغتُ من مطالعة الكتاب.

نلاحظ في هذا الحوار المصغر أن المحاور عمرو تلقى من نظيره، زيد، سؤالا مركبا من سؤالين فرعيين، **أحدهما**: «هل فرغت من مطالعة الكتاب؟» ـ لنرمز إليه بـ«$ب_1$» ـ **والثاني**: «هل سلمت الكتاب إلى صاحبه؟» ـ لنرمز إليه بـ«$ب_2$» ـ فيكون مطلوبا بالإجابة عنهما معا، لكن عمرواً اختار ألا يجيب إلا على السؤال الجزئي الأول $ب_1$؛ ولما فرضنا أن عمرواً يتبع قواعد التخاطب المشتركة وأنه لا مانع يمنعه من أن يتعاطى إفادة زيد بقدر حاجته منها، فإن سكوته عن السؤال الجزئي الثاني $ب_2$ يجعل زيدا يفهم منه أن عمرا لم يسلّم الكتاب لصاحبه، فحينئذ يكون قول عمرو ـ أي [2]ـ مستلزما للقول جـ، وهو:

[3] ـ لم أسلم الكتاب لصاحبه.

وواضح أن [3] عبارة عن استلزام تخاطبي وليس مطلقا استلزاما دلاليا، بدليل أن إلغاءه لا يترتب عليه أي تناقض كما هو الشأن عند إلغاء اللازم الدلالي، إذ يصح أن نقول:

[4] ـ لقد فرغت من مطالعة الكتاب، بل إني سلّمته لصاحبه.

2.3.2.1 ـ الاستلزام التخاطبي السُّلّمي المعمم*(16): يستلزم القول ب استلزاما **تخاطبيا سُلّميا** القول لاجـ عند نطق الناطق به متى كان ب لا يختلف عن جـ إلا في لفظ واحد يدل في ب على مقدار ينزل رتبة أدنى من الرتبة التي ينزلها مقدار اللفظ المقابل له في جـ.

فظاهر أن هذا النوع من الاستلزام يفترض وجود سُلّم للألفاظ الدالة على المقادير، بحيث يكون كل قول متضمنٍ لأحدها مستلزما لنقيض القول الذي يتضمن لفظا يعلوه مرتبة؛ ومثاله:

[1] ـ جاء أحد المدعوين،

(16) انظر HORN: On the Semantic Properties of Logical Operators in English, pp. 30-54.

[2] ـ جاء كل المدعوين.

فلا يخفى أن اللفظين الحاصرين للأفراد: «أحد» و«كل» يشكلان سُلَّما: < كل، . . . ،أحد > ، بحيث يستلزم القول [2] استلزاما دلاليا القول [1] من غير أن يصح العكس؛ فإذا أخبرنا المتكلم بـ[1]، فإنه يُفهِمنا القول الآتي:

[3] ـ لم يجيء كل المدعوين.

ومع ذلك، فإن صِدْق [2] لا يتنافى مع صدق [1]، بدليل اتساق قولنا:

[4] ـ جاء أحد المدعوين، بل جاء الكل.

ولما كان هذا السُّلَّم عبارة عن ترتيب للمقادير من أدناها إلى أعلاها، فبإمكاننا أن نقسم هذا السلم من وسطه قسمين اثنين، أحدهما خاص بالمقادير العليا المرتبة ترتيبا متجها نحو الأعلى، والثاني خاص بالمقادير الدنيا المرتبة ترتيبا متجها نحو الأدنى، بمعنى أننا نحصل على سُلَّمَين موجَّهين توجيها متباينا، أحدهما إيجابا والآخر سلبا[17]، بحيث يمكننا أن نستخرج منهما قانونين سُلَّمِيَّيْن نأتي على ذكرهما الآن مع اختصارنا لعبارة «يستلزم استلزاما تخاطبيا» الواردة فيهما في صيغة «يستلزم».

أ ـ **قانون السلم الثبوتي**: مقتضاه أنه إذا كان ب يستلزم جـ، فإن د يستلزم استلزاما **أقوى** جـ متى كان د لا يختلف عن ب إلا في لفظ واحد يدل في د على مقدار ينزل رتبة أعلى من الرتبة التي ينزلها مقدار اللفظ المقابل له في ب؛ ومثاله:

[4] ـ إذا جاء أحد المدعوين، فقد عُنِيَ بصاحب البيت،

[5] ـ إذا جاء كل المدعوين، فقد عُني بصاحب البيت.

فغني عن البيان أن للقولين: [4] و[5] المتفاوتين في لفظهما المقداري لازما واحد هو: «عُنِيَ بصاحب البيت»، لكن لما كان القول [5] يتضمن لفظا أكثر مقدارا، وهو: «كل»، فإن تفرع هذا اللازم عنه أقوى من تفرعه عن القول [4] الذي ينطوي على لفظ مقداري أخس، وهو: «أحد»؛ وبهذا، يكون السلَّم الذي يرد فيه هذان اللفظان المقداريان مرّتبا ترتيبا موجها توجيها موجبا ينزل فيه لفظ «كل» رتبة فوق لفظ «أحد».

ب ـ **قانون السلم الانتفائي**: مقتضاه أنه إذا كان ب يستلزم استلزاما **أقوى** جـ، فإن لاب [أي نقيض ب] يستلزم استلزاما **أضعف** لاجـ [أي نقيض جـ]؛

لا يخفى أن مقتضى هذا القانون يتضمن جانبين اثنين:

---

(17) انظر طه عبد الرحمان: **في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 104 ـ 107 وأيضاً: **DUCROT: Echelles Argumentatives.**

أحدهما، جانب «الانتفاء»، وحكمه أنه إذا كان ب يستلزم جـ، فإن لاب يستلزم لاجـ،

والثاني، جانب «القوة»، وحكمه أنه إذا كان ب أقوى استلزاما لـ جـ من د، فإن لاد [أي نقيض د] أقوى استلزاما لـ لاجـ من لاب؛ ومثاله:

[6] ـ إذا لم يجيء أحد من المدعوين، فلم يُغْـن بصاحب البيت،

[7] ـ إذا لم يجيء كل المدعوين، فلم يُغْـنَ بصاحب البيت.

فغني عن البيان كذلك أن القولين المنفيين [6] و[7] يوجبان الانتقال إلى سلـّم غير السلـّم الذي يصح فيه القولان المثبتان [4] و[5] مادام لازمُـهما، أي: «لم يُغْـن بصاحب البيت» هو نقيض لازم [4] و[5]، ومادام اللازمان المتناقضان لا يجتمعان في سلّـم واحد؛ وعلى هذا، يكون السلّم الذي يصح فيه القولان [6] و[7] مرتبا ترتيبا موجها توجيها سالبا ينزل فيه لفظ «أحد» رتبة فوق لفظ «كل»؛ مما ينتج عنه أن ملزوم [7] ـ أي «لم يجيء كل المدعوين» ـ أضعف دلالة، في السلم الانتفائي، على لازمه ـ أي «لم يُغْـن بصاحب البيت» ـ من دلالة ملزوم [6] ـ أي «لم يجيء أحد من المدعوين» ـ عليه.

3.3.2.1 ـ الاستلزام التخاطبي الـجُمْلِي المعمَّم(18): يستلزم القول المركب ب استلزاما **تخاطبيا جُمْلِيا** القولين المتضادين: «يجوز جـ في علم القائل» و«يجوز لاجـ في علمه» متى كان جـ جزءا من ب من غير أن يكون جـ ولا نقيضه ـ لاجـ ـ لازما لزوما قضائيا أو اقتضائيا عن ب، ومتى ترك القائل قصدا استعمال قول آخر بديل لـ«ب» يلزم عنه جـ أو لاجـ لزوما قضائيا أو اقتضائيا.

يرجع مضمون هذا التعريف إلى أن المتكلم قد يؤثر استعمال عبارة مركبة لا توجب عليه تصديق ولا تكذيب جملة تدخل في تركيبها، على استعمال عبارة أقوى منها توجب عليه ذلك؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يريد أن يشعرنا بأنه ليس في مقدوره أن يستعمل هذه العبارة الأقوى؛ ومثال هذا الضرب من الاستلزام هو كالتالي:

[1] ـ أعلم أن زيدا آت،

[2] ـ أظن أن زيدا آت.

فبيّن أن تفضيلي النطق بـ[2] مكان [1] دليل على أن ما أعلمه لا يوجب ولا يمنع إتيان زيد، بمعنى أن زيدا قد يأتي وقد لا يأتي؛ ولو أمكنني العلم بغير ذلك، لنطقت بالقول [1] الذي هو أقوى من [2] والذي يستلزم دلاليا أن زيدا آت.

---

(18) GAZDAR: **Pragmatics, Implicature, Presupposition and Logical Form,** pp. 59-60.

وحسبنا هذا القدر من الاستلزامات المقترنة بالقول الطبيعي في بيان الخاصية اللزومية لموضوع المنطق.

2 ـ التعريف اللزومي للدلالات الأصولية

إذا نحن تأملنا هذه الأنواع من الاستلزامات الطبيعية، أمكننا ملاحظة أمرين اثنين:

أولهما، استناد هذه الاستلزامات إلى المضمون الدلالي للقول الطبيعي، الأمر الذي ساقنا إلى اتخاذ مفهوم «الاستلزام الدلالي» مُنطلَقا لتحديد ضروب مقررة من هذه الاستلزامات الطبيعية.

والثاني، انقسام هذا الاستناد إلى قسمين: **أحدهما**، الاستناد إلى الدلالة المجردة من المقام أو السياق، ويتمثل هذا القسم في الاستلزامات التي تعلقت بالبنية الدلالية لهذا القول و بمعاني المفردات الداخلة في تركيبها؛ **والآخر**، الاستناد إلى الدلالة المقيدة بالمقام أو السياق، ويتجلى هذا القسم في الاستلزامات التي تعلقت بالبنية الاستعمالية أو باصطلاحنا بـ«البنية التداولية» لهذا القول.

وحينئذ لا عجب أن نجد علماء المسلمين، لغويين وبلاغيين وأصوليين وفلسفيين، يربطون في التعريف بين «الدلالة» و«الاستدلال» ربطا، فضلا عن ارتباطهما الاشتقاقي الظاهر، إذ جعلوا «الاستدلال» من مقتضى «الدلالة» في تعريفهم المتواتر: «الدلالة على الشيء ما يمكن لكل مستدل الاستدلال به عليه»، علما بأن الاستدلال عندهم هو انتقال لزومي بين طرفي الدلالة ـ أي «الدال» [أو الدليل] و«المدلول» ـ كما ينص على ذلك حد آخر ليس أقل تواترا من الحد السابق، وهو: «الدلالة أن يكون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[19].

كما أنه لا عجب أن يهتدوا لمثل تلك الأنواع من الاستلزامات التي أشرنا إليها والتي أخذ المحدثون، منطقيين كانوا أو لسانيين، يشتغلون بها اشتغالا؛ وقد نذكر في باب الاستلزامات المنبنية على الدلالة المجردة التي اهتدوا إليها ما جاء به منطقيو الإسلام من وجوه في دلالة اللفظ على المعنى ما لبثت أن دخلت في مختلف مجالات المعرفة الإسلامية العربية: وهذه الوجوه هي كالتالي:

أ ـ استلزام المطابقة، وهو دلالة اللفظ على تمام المضمون الذي وُضِع له في الأصل كدلالة «المربع» على «السطح المحوط بأربعة أضلاع متساوية»، وهي دلالة تندرج تحت النوع الاستلزامي الذي أسميناه بـ«الاستلزام التشارحي»، شريطة أن يقع هذا اللفظ في جملة

---

(19) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج. 2، ص. 284ـ301.

مفيدة، أو باصطلاحنا «قول»، بما أن التشارح علاقة استلزامية تجمع بين مركبات تامة لا بين مفردات مستقلة، كأن نقول بالنسبة للمثال السابق:

[1] ـ هذا مربع،

[2] ـ هذا سطح محوط بأربعة أضلاع متساوية.

ب ـ **استلزام التضمن**، وهو دلالة اللفظ على جزء مخصوص من المضمون الذي وُضِع له في الأصل، كدلالة «الإنسان» على «الحيوان» باعتبار أن حدَّ الإنسان هو أنه «حيوان ناطق»، وهي دلالة تدخل في النوع الاستلزامي الذي دعوناه باسم «الاستلزام الدلالي»، مع حفظ شرطه الذي هو إيراد اللفظ لا مجردا، وإنما في سياق القول.

ج ـ **استلزام الالتزام**، وهو دلالة اللفظ على معنى خارجٍ عن المضمون الذي وُضِع له في الأصل، لكنه معنى لازم لهذا المضمون بوجه من وجوه اللزوم، ذهنيا كان أو خارجيا أو هما معا كدلالة «الأربعة» على «الزوجية» (لزوم ذهني) أو دلالة «الإنسان» على «الضاحك» (لزوم خارجي) أو دلالة «المخلوق» على «الخالق» (لزوم ذهني وخارجي)؛ ولما كان الالتزام علاقة استدلالية جد واسعة، تربط الملزوم بكل اللوازم التي لا تتعلّق بمضمونه الأصلي، فقد احتيج إلى تقسيمها أقساما مختلفة باعتبارات مختلفة ليس هذا موضع تفصيلها[20]، وإنما حسبنا الإشارة هنا إلى أن من هذه اللوازم ما يدخل ضمن ما سميناه بـ«اللوازم القضائية» ومنها ما يندرج تحت «اللوازم الاقتضائية»، متى أوردنا الألفاظ الدالة بالالتزام في تراكيب تامة.

وقد لا يخفى أن هذا الرد لوجوه دلالة اللفظ على المعنى إلى وجوه دلالة القول على المعنى ليس فيه ما يخالف المقتضى المنطقي أو يعارض المكتسب التراثي.

أما من جهة المنطق، فإنه معلوم أن كل لفظ عام، اسما كان أو فعلا، مردود ماصدقيا إلى مجموعة معينة ومفهوميا إلى محمول مخصوص وأن إطلاق هذا اللفظ على شيء هو بمنزلة بيان لانتماء هذا الشيء إلى مجموعته الماصدقية ولاندراجه تحت محموله المفهومي، بحيث يجوز لنا أن نعبر عن مدلوله بعلاقة الانتماء أو بصفة الاندراج؛ ومتى اتخذنا هذا الطريق في التعبير عن مدلول اللفظ، فقد خرجنا بصيغته من مرتبة المفردات أو الكلمات إلى مرتبة المركبات أو الأقوال، كما إذا عبرنا عن «دلالة الإنسان على الحيوان» بقولنا ـ على مقتضى اللغة الماصدقية ـ : «كل فرد ينتمي إلى مجموعة الإنسان، فهو فرد ينتمي إلى مجموعة الحيوان»، أو قولنا ـ على مقتضى اللغة المفهومية ـ : « كل شيء يكون إنسانا، فهو شيء يكون حيوانا»، فتصير إذذاك دلالة المطابقة أشبه بالاستلزام التشارحي ودلالة

---

(20) انظر عادل فاخوري: علم الدلالة عند العرب، ص. 41 ـ 52.

التضمن أشبه بالاستلزام الدلالي ودلالة الالتزام أشبه بالاستلزام القضائي أو الاقتصائي.

وأما من جهة المكتسب التراثي، فإن هذه الدلالات الثلاث، وإن اشتهر إيرادها في باب «دلالة اللفظ على المعنى»، فإن استثمارها من لدن علماء المسلمين لم يقتصر على اعتبارها في تعاريف المفردات وحدها، بل أخذوا بها في بيان مقاصد الأقوال نفسها، فقد يكون مقصود القول عندهم هو المعنى المطابقي، أي تمام ما دل عليه تركيبه أو يكون هو المعنى التضمني، أي بعض ما دل عليه هذا التركيب أو يكون هو المعنى الالتزامي، أي ما استتبعه مدلول هذا التركيب من غير أن يكون جزءا منه.

وفيما يتعلق بالاستلزامات المستندة إلى الدلالة المقامية أو السياقية التي اهتدى إليها علماء الإسلام، فقد نورد منها ما اختص به الأصوليون من تقسيمات لطرق دلالة اللفظ على المعنى؛ وقد اشتهر منها تقسيمان اثنان هما: «التقسيم الحنفي» و«التقسيم الشافعي»؛ ويبدو أن الأول منهما أوفى بغرضنا في بيان الاستلزامات السياقية والمقامية عند المسلمين، إذ ينضبط هذا التقسيم بما يمكن أن نسميه بـ«مبدإ القصدية»، ومقتضاه أنه لا كلام إلا مع وجود القصد، وصيغته هي: «الأصل في الكلام القصد»؛ ومعلوم أن القصد من القول هو الذي يورّث استلزاماته الصبغة السياقية أو المقامية التي نريد الآن إبرازها، ذلك أننا نحتاج في استخراجها إلى افتراض أن القائل يتبع قواعد التخاطب المشتركة؛ ويأتي على رأس تقسيم الأحناف للدلالات ما عرف عندهم باسم «دلالة العبارة»، فلنوضح نوعها الاستلزامي ووجوه صلتها بالدلالات الأخرى.

1.2 ـ الخاصية الاستلزامية لدلالة العبارة

1.1.2 ـ دلالة العبارة وطبقات القصد: اعلمْ أن **«دلالة العبارة هي استلزام القول للمعنى المقصود من سياقه»**؛ وقد يطابق هذا المقصود المعنى المستفاد من ظاهر القول وقد يتفاوت معه؛ فإن طابقه كُلاً، قيل إنه «المعنى المطابقي» للقول؛ وإن تفاوت معه، فأحد الأمرين: إما أنه يطابق جزءا من هذا المعنى الظاهر، وإما أنه يلازم هذا المعنى من غير أن يطابقه، لا كلا ولا جزءا؛ فإن كان الأول، فمقصود القول هو بالذات «معناه التضمني»؛ وإن كان الثاني، فهذا المقصود هو «معناه الالتزامي»؛ فحينئذ يتبين كيف أن الأصوليين استثمروا نظرية الدلالات الثلاث المنطقية في تحديد مفهوم «دلالة العبارة». وهذا أحد الأمثلة المعلومة لـ«دلالة العبارة»:

[1] ـ «ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا،

[2] ـ «وأحل الله البيع وحرم الربا»[21].

(21) سورة البقرة، الآية 275.

فقد جاء الجزء الأول من هذه الآية القرآنية الكريمة ـ أي [1] ـ بمنزلة قرينة مقالية تدل على أن الجزء الثاني منها ـ أي [2] ـ إنما سيق لإفادة نفي المماثلة بين البيع والربا، فيكون هو المقصود منه حقيقة؛ وبيّـن أن هذا المقصود ليس هو المعنى المستفاد من الصورة الظاهرة لـ [2] ولا هو متضمن فيه تضمن الجزء في الكل، وإنما هو معنى لازم له باعتبار السياق الذي تحدد بـ [1]، فيدخل إذن في باب الدلالة الالتزامية.

أما المعنى الظاهر لـ [2]، وهو «حل البيع وحرمة الربا»، فاعتبره أصوليو الحنفية نازلا منزلة مقصود ثان دون الأول مرتبة، وسموه بـ«المقصود التبعي» في مقابل «المقصود الأصلي»، وقد ظهر لنا أنه هاهنا معنى التزامي صريح؛ وبهذا، يتضح أن هؤلاء الأصوليين أرادوا، بإحداث التفرقة في مقصود القول بين رتبتين اثنتين: أصلية وتبعية، حفظ المدلول الظاهر للقول متى نازعه مدلول آخر لا يطابقه، وإلا فله رتبة المقصود الأصلي ولغيره رتبة المقصود التبعي.

وبفضل هذه التفرقة بين المقصودين: الأصلي والتبعي، صارت «دلالة المنطوق» التي جاء بها أصوليو الشافعية متضمنة في «دلالة العبارة»، إذ ترجع تعاريفها عندهم إلى كونها **«دلالة القول المدركة من صريح لفظه وظاهر بنيته»**، فتكون بذلك تارة هي المقصود الأصلي من «دلالة العبارة» متى ظهرت مطابقة هذا المقصود للمعنى الظاهر للقول، وتارة هي المقصود التبعي متى فارق هذا المقصود المعنى الظاهر مفارقة جزئية أو كلية.

2.1.2 ـ تبعية الدلالات غير العبارية لدلالة العبارة: اعلم كذلك أن الدلالات الباقية، وهي «دلالة الإشارة» و«دلالة الدلالة» و«دلالة الاقتضاء»، كلها دلالات تابعة لـ«دلالة العبارة»، أي متولدة من «القوة اللزومية» لدلالة العبارة، فلنصطلح على تسمية هذه الدلالات باسم جامع نحتاج إلى استخدامه في هذا المقام، وليكن هو «الدلالات غير العبارية»؛ والملاحظ أن تولدها من المعنى العباري ينضبط أساسا بمعيارين اثنين هما: «توسط الدليل» و«توقف الفائدة».

والمراد بـ**«توسط الدليل»** هو أن الدلالة غير العبارية تلزم عن دلالة العبارة بواسطة دليل مخصوص تشتركان فيه معا، ويسمي الأصوليون هذا الدليل باسم «العلة» التي هي عندهم مناط الحكم؛ ولا يخفى أن هذا المعيار سوف يُـمكّن من توزيع لوازم المقصود العباري، أصليا كان أو تبعيا، إلى فئتين مختلفتين: فئة اللوازم التي لا تَدَخُّلَ للعلة فيها أو قل لا توسط استدلالي فيها، ونطلق عليها اسم **«اللوازم المباشرة»** وفئة اللوازم التي تنبني على تدخل العلة أو على التوسط الاستدلالي، وندعوها باسم **«اللوازم غير المباشرة»**.

والمراد بـ**«توقف الفائدة»** أن الدلالة غير العبارية تكون شرطا ضروريا لإفادة دلالة العبارة، بحيث متى لم يُـقَـدَّر وجودها مقدما، صارت دلالة العبارة إلى الوقوع في «اللغو»،

أي الخلو من كل فائدة؛ وقد وسع أغلب الأصوليين جهة توقف دلالة العبارة على الدلالة غير العبارية، فأدخلوا فيها ثلاثة عناصر هي: «الصدق الواقعي» و«الصحة العقلية» و«الصحة الشرعية»، فتكون دلالة العبارة بحسبهم كاذبة واقعيا أوْ فاسدة عقليا أو شرعيا بفقد هذه الدلالة الثانية، إلا أن هذا التوسيع كان نتيجة خلط بين صنوف مختلفة من مضمرات الكلام كالمضمر الحذفي الذي يتسبب في كذب القول من غير أن يندرج تحت إحدى الدلالات الأصولية المقررة كما سيأتي إيضاح ذلك في مقامه، على أن التمييز هاهنا بين «الكذب الواقعي» و«الفساد العقلي»، ليس يجدي كثيرا، نظرا لأن أثر هاتين القيمتين السالبتين واحد وهو جعل القول دالا بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة، وإن كان لهذا التمييز فائدته المنطقية الكبرى في غير هذا الباب[22]؛ وواضح أن هذا المعيار الثاني سوف يمكننا هو الآخر من تقسيم لوازم المقصود العباري، أصليا أو تبعيا، إلى فئتين اثنتين هما: فئة اللوازم التي تتوقف عليها فائدة دلالة العبارة، ونسميها بـ«**اللوازم المُـقـوِّمة**» وفئة اللوازم التي لا تتوقف عليها فائدة هذه الدلالة، وندعوها باسم «**اللوازم غير المُقـوِّمة**».

وقد اعتمد الأصوليون معيارا ثالثا للتفريق بين هذه الدلالات المختلفة، وهو «حصول القصد إلى الدلالة»، فجعلوا بعضها مقصودا للشارع، وهي: «دلالة العبارة» و«دلالة الاقتضاء» و«دلالة الدلالة» وبعضها غير مقصود له، وهي: «دلالة الإشارة»؛ وسوف نتعرض في مقام آخر للداعي الذي دعاهم إلى استثناء هذه الدلالة الأخيرة من القصد.

غير أنه من جانبنا لا نرى ضرورة التسليم بهذا المعيار ولا الحاجة إليه في هذا التفريق، وذلك لما يتوجه عليه من الاعتراضات، نورد منها ثلاثة، وهي:

أ ــ تعدية القصد: من الثابت أن دلالة العبارة هي الأصل في الدلالات الأخرى، إذ جميعها متفرعة عليها، ومن الثابت أيضا أنها تتألف من طبقتين قصديتين هما: «طبقة القصد بالأصالة» و«طبقة القصد بالتبع»؛ وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز أن تنتقل آثار هذه القصدية المزدوجة إلى ما تفرع على المعنى العباري من معاني باقي الدلالات بما في ذلك المعاني الإشارية التي دأب الأصوليون على استثنائها، ذلك أن القصد لا يخلو من أحد الأمرين: إما أنه فعل قاصر يلزم المعنى العباري وحده، وإما أنه فعل متعد يجاوز هذا المعنى إلى لوازمه؛ فإن كان الأول، لزم أن تخلو منه كل الدلالات الأخرى المتولدة من المعنى العباري، لا تشذ في ذلك أية واحدة منها، فيتوجب على الأصوليين، إما التسليم باستواء الدلالات غير العبارية في الخلو عن القصد، وإما القول بتجدد القصد بالنسبة لها على التساوي، فتكون جميعها مقصودة، لكن ليس بقصد متفرع على القصد العباري، وإنما

---

(22) اطلب الفرق بين القيمتين القوليتين: «الصدق» و «الكذب» والقيمتين الإستدلاليتين «الصحة» و «الفساد» في الفصل الثاني من الباب الأول: «الدليل الطبيعي والإضمار التخاطبي».

بقصد جديد يختص بكل واحدة منها على حدة؛ وإن كان الثاني، لزم أن تنال كل الدلالات نصيبها من القصد العباري على قدر قوة صلتها اللزومية به.

ولما كان الأصوليون يُسلـّمون بأن صلة دلالة الإشارة بالمعنى العباري أقوى من صلة دلالة الدلالة به، فضلا عن تسليمهم بقصدية هذه الدلالة الأخيرة، فقد تعين عليهم، إما الإقرار بوجود التناقض في موقفهم هذا، إذ لا يُعقَل أن يكون اللازم الإشاري أقوى لزوما من سواه بالإضافة إلى المعنى العباري ويكون في ذات الوقت أضعف قصدا منه، إن لم يكن خاليا منه بالكلية، وإما الفصل بين اللزوم والقصد، وهي عينها المسألة التي هم مطالبون بإثباتها، لأنها بغير هذا الإثبات ستبقى تحكما محضا.

ب ـ **التفاوت في القصد**: من العجب أن يرفع الأصوليون صفة القصدية عن كل اللوازم الإشارية من غير تمييز؛ والواقع أن منها ما لا ينفك أبدا عن المعنى العباري للقول ولا يغيب عن فهم المتلقي العاقل، كائنا من كان، علما بأن المـُلقِـي هو نفسه أول متلق لكلامه، كما أن منها ما يغيب عن فهم المتلقي، زيادة ونقصانا وإن كان لا يَنْفَكُّ عن المعنى العباري؛ وإذا كان الأصوليون فد تفطنوا حقا إلى تفاوت المتلقين في إدراك ما يدل عليه القول بإشارته من اللوازم المختلفة، فإنهم لم يجدوا في ذلك داعيا يحملهم على إقرار تفاوتِ مقابلٍ في القصد إلى هذه اللوازم كأنما قُرْب بعضها من المعنى العباري لا يصحبه قصد ظاهر ولا بُعْد بعضها الآخر عنه لا يصحبه قصد خفي.

والصواب أن بين اللوازم الإشارية من التفاوت في قصد الملقي إليها ما بينها من التفاوت في إدراك المتلقي لها، فما كان منها أقرب إدراكا، أى أشد لزوما عن المعنى العباري، كان أبلغ في القصد، وما كان منها أوغل في التأمل، أي أضعف لزوما عن هذا المعنى، كان أدون في القصد، حتى يكاد يكون أقصاها في الإدراك غير مقصود، فحينئذ تكون القصدية طرفان متباينان: أعلى وأدنى، بينهما مراتب مختلفة قد تفوق الحصر، ينزل اللازم الإشاري الأقوى والأظهر الطرف الأعلى وينزل اللازم الإشاري الأضعف والأخفى الطرف الأدنى وتتوسطهما لوازم إشارية أخرى تتفاوت قوة وضعفا، ظهورا وخفاء.

ج ـ **اللزوم في القصد**: لقد درج الأصوليون على جعل القصد في هذه الدلالات شيئا واحدا لا تعدد به ولا تراتب فيه؛ والواقع أن المتكلم قد يقصد المعنى العبارى لقوله ويقصد أن تلزم منه معان أُخَر بصرف النظر عن طبيعتها، وهذا يعني أن قصده «يزدوج»، كما أنه قد يقصد هذا المعنى ويقصد أن يقصده، وهذا بدوره يعني أن قصده «يتدرج» ؛ وإذا نحن تأملنا القصد الثاني الذي يزدوج به القصد الأول أو يتدرج إليه، وجدنا أن العلاقة التي تربطه بهذا الأخير هي علاقة لزومية من الضرب الإشاري: ففي حالة الازدواج، يلزم عن قصد الشيء قصدُ ما يلزم عنه؛ وفي حالة التدرج، يلزم عن القصد قصدُ القصد؛ وليس هذان اللزومان: الازدواجي والترتيبي، على الحقيقة، إلا لزومين إشاريين كما نتأكد من ذلك عند

كلامنا عن دلالة الإشارة.

وإذا تقرر هذا، فقد ظهر أن اللازم الإشاري لا يكون مقصودا في نفسه فحسب كسواه من اللوازم غير الإشارية، بل يكون هو الأصل في اغتناء القصد، إذ هو الذي يفتح فيه آفاقا وطبقات؛ فالإشارة لاغية بغير قصد والقصد فقير بغير إشارة.

د ـ حكمة الشارع: من المعلوم أن الشارع على ضربين اثنين هما: «الشارع الإلهي» و«الشارع الإنساني».

أما الشارع الإلهي، فنتصور أنه بلغ الغاية في الكمال، وأحد كمالاته بالذات هو «العلم بكل شيء»، إذ لا يخفي عليه شيء في الكون ولا في القول، فكما أنه يعلم كل ما كان وما هو كائن وما سيكون، فكذلك يعلم كل ما قيل وما هو مقول وما سيقال؛ وإذا تصورنا أنه يعلم قول جميع القائلين، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، فأولى بنا أن نتصور أنه عالم بأقواله هو أبدا وأزلا؛ وبيـِّن أنه لا علم إلا مع القصد، فكل معلوم مقصود؛ وبيـِّن كذلك أنه لا كمال في العلم بالشيء إلا مع الإحاطة به في مختلف أحواله ومنقلب مآلاته إحاطة مقصودة؛ يترتب على هذا، أن الشارع الإلهي لا يعزب عنه شيء مما يلزم عن أقواله، فإذا قال قولا ولزم عن هذا القول قولٌ غيرُه، فإن هذا القول الثاني معلوم له ومقصود حتما؛ ولما كان الأصوليون ينظرون بالأساس في خطاب الشارع الإلهي، فلا يسعهم إلا التسليم بأن لوازم القول الإلهي محاط بها علما وقصدا، عبارية كانت أو إشارية، اقتضائية كانت أو دلالية.

وأما الشارع الإنساني، صحيح أنه ليس كائنا كاملا، لكنه ليس ناقصا نقصانا مطلقا، بل إنه قد يتدارك ما نقص فيه وينشد ما هو كامل، فالأكمل منه، غيرَ جامد على حد لا يطلب بعده ازديادا؛ وإذا ثبت هذا، ظهر أن علم هذا الشارع بأقواله ليس محصورا في لوازم مخصوصة، وإنما يتعداها إلى كل اللوازم الممكنة، باعتبار دائم طلبه للزيادة في هذا العلم، اتساعا وإيغالا؛ فحينئذ، يجوز أن يكون على بينة تامة ببعض اللوازم الإشارية لهذا القول أو ذاك من أقواله التشريعية، متمسكا بالقصد إليها فيما يحمله من مضمون عباري، ولا يبعد أن يكون قد عمد إلى طيها في كلامه، استنادا إلى قدرة المتلقي على تعقلها، كما يجوز أن يكون غير متبين تمام التبين لبعضها حتى يحضر في قلبه صريح القصد إليها، بل يجوز أن يكون غافلا عن بعضها، فلا يجد في نفسه أي قصد إليها، إلا أن هذه الغفلة ليست بالضرورة مستقرة لا خروج منها، بل قد تضعف تدريجيا وتأخذ في الانجلاء، حتى تحل محلها يقظة تُـبَـصِّـره بما فاته من لوازم قوله، ولا أدل على ذلك من تعاطيه لمراجعة أقواله، أحكاما وعللا.

وفوق هذا وذاك، ليس يمتنع أن نتصور الشارع الإنساني قادرا على أن يحيط علمه

بجملة مخصوصة من أقواله، بحيث لا لازم من لوازمها، كائنا ما كان، إلا وكان قصده متعلقا به، كأنما لهذا الشارع «علم بكل شيء» في هذه المجموعة المعينة من الأقوال.

وعلى هذا، فلا بد من الإقرار بوجود بضعة من اللوازم الإشارية التي يقصدها الشارع الإنساني في أقواله قصدا؛ غير أنه ليس لنا طريق واضح للفصل بصدد أي لوازم القول الواحد تكون مقصودة وأيها لا تكون، ولا للفصل بصدد أي الأقوال تكون دلالاتها الإشارية مقصودة وأيها لا تكون؛ فقد نلجأ إلى التفرقة بين «اللوازم الإشارية القريبة» و«اللوازم الإشارية البعيدة»، فنقول بأن القريب منها يكون مقصودا والبعيد منها لا يكون؛ لكن مبدأ الاقتران بين «القرب» و«القصد»، حتى لو فرضنا صحته، لا ينفعنا في الوصول إلى الفصل المطلوب، ذلك أن الاختلاف سيظل قائما بصدد مدى وحدود هذا القرب المورِّث للقصد، فما يكون قريبا عند الشارع قد لا يكون كذلك عند المشرَّع(بفتح الراء المشددة) له، وما يُعَـدّ من القرب بالإضافة إلى هذا المتلقي قد لا يعد كذلك بالإضافة إلى هذ الآخر، فيتعذر علينا العمل بهذا المبدإ.

وبعد توجيه اعتراضاتنا على استخدام «معيار القصدية» في تحديد الدلالات غير العبارية الثلاث لظهور عدم فائدته ،فإننا نكتفي في هذا التحديد بالاعتماد على المعيارين الدلاليين السالفين: «معيار توسط الدليل» و«معيار توقف الفائدة» وعلى ما ينتج عنهما من فروع أربعة للوازم: «مباشرة» و«غير مباشرة» و«مقوِّمة» و«غير مقومة»، وإذذاك يمكننا أن نسند الخصائص الآتية للدلالات المذكورة:

أ ـ دلالة الاقتضاء هي لازم مباشر ومقوم؛

ب ـ دلالة الدلالة هي لازم غير مباشر وغير مقوم؛

ج ـ دلالة الإشارة هي لازم مباشر وغير مقوم،

وبعد أن اتخذنا معيارين كافيين للتفرقة بين هذه الدلالات الأصولية، فنحن الآن ذاكرون تمام تعاريفها مع الوقوف على بعض الإشكالات المنطقية واللغوية التي عرضت لها.

2.2 ـ الخاصية الاستلزامية لدلالة الاقتضاء

2.2.1 ـ نقد المثال الأصولي على الاقتضاء: اعلمْ أن «دلالة الاقتضاء هي استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري من غير توسط دليل ومع توقف فائدة القول عليه»[23]؛ ومثاله:

---

(23) نستعمل لفظ «الفائدة» بمعنى أعم بحيث يندرج فيه الصدق الواقعي والصحة العقلية والصحة الشرعية؛ وقد ورد هذا الاستعمال الأعم عند السرخسي، إذ يقول: «المقتضى هو عبارة عن زيادة =

[1] ـ تَصدّق عني بزرعك بألف درهم!

لا يخفى أن المقصود الذي سيق له هذا القول هو تكليف المخاطب بالصدقة على الفقراء من زرعه، إلا أن هذا التكليف بالصدقة يوجب أن يكون هذا الزرع في ملك المتكلم؛ وحتى تنتقل إليه هذه الملكية، فإنه يحتاج إلى أن يبتاع من المخاطب زرعه، فحينئذ يُعَد معنى «طلب التملك بالمعاملة» بمنزلة «الاقتضاء» أو قل «المقتضَى»(بفتح الضاد) الذي يصير به القول [1] مفيدا.

والملاحظ أن الغالب على الأصوليين الذين نظروا في الأمثلة التي صيغ على منوالها مثالنا، نحو «أعتق عبدك عني بكذا»، أن يجعلوا المقتضَى هو «البيع»، ويجوز أن يجعلوه هو «الابتياع» (أو «الشراء»)، مادامت المفردتان: «البيع» و«الشراء»، من الصنف الذي أطلقنا عليه أعلاه اسم «صنف الألفاظ المتعاكسة»، وهي كلمات ذات مضمون واحد مع اختلاف في ترتيب عناصره، لكن اختيار هؤلاء للفظ «البيع» راجع إلى كونه المصطلح الذى تقرر استعماله للتعبير عن الصبغة الشرعية لهذه المعاملة التجارية.

ومن الأصوليين من جعل «التمليك» حكما لـ«البيع» من غير أن ينص على أنه هو الآخر مقتضًى؛ فلئن سلمنا بأن معنى «البيع» هو مقتضى القول [1]، وجب أن يكون حكمه، أي «التمليك»، بوصفه أحدَ لوازمه الدلالية، هو أيضا مقتضى لـ[1]، ذلك أن الاقتضاء يتمتع بخاصية «التعدية»، بمعنى أن اللازم القضائي للاقتضاء اقتضاء، وبالأَوْلى لازمه الاقتضائي؛ وبيان ذلك أنه قد تقدم لنا في موضع ذكر الاستلزامات المتعلقة بالبنية الدلالية للقول، أن وضحنا كيف أن القول يلغو لغوا متى لم يصدق مقتضاه، فإذا سلمنا أن القول الأول:

[1أ] ـ بعني زرعك،

هو مقتضى القول [1]، بحيث يكون القول الثاني:

[1ب] ـ ملّكني زرعك

لازما عنه لزوما دلاليا قضائيا، ثم فرضنا أن المتكلم لم يملك الزرع، أي أن [1ب] كاذب، لزم ألا يبيع المخاطب زرعه للمتكلم، أي أن [1أ] كاذب، بموجب أن اللازم القضائي

= على المنصوص عليه يشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيداً أو موجباً للحكم، وبدونه لا يمكن إعمال المنظوم»، **أصول السرخسي**، ج. 1، ص. 248؛ ونشير بهذا الصدد بأننا نخالف ما ذهب إليه صديقنا د. عادل فاخوري من استعمال مصطلح الأصوليين: «الاقتضاء»، لأداء معنى «الاستلزام التخاطبي» عند «غرايس»؛ ونعتقد أنه لو استعمل مصطلحهم الآخر، وهو: «المفهوم»، وقال: «المفهوم التخاطبي»، لكان أقرب إلى إفادة مقصوده من هذا الاستلزام الطبيعي؛ وربما حمله على ذلك كون الغالب في الاقتضاء عند الأصوليين ارتباطه بالمقام، أي أنه أساساً «اقتضاء تداولي» في مقابل «الاقتضاء الدلالي» الذي تقدم تعريفه ضمن الاستلزامات القائمة على البنية الدلالية للقول.

للقول يصدق متى صدق هذا القول وأن ملزومه يكذب متى كذب ؛ وإذا لم يبع المخاطب زرعه للمتكلم، أي كذب [1أ] ـ وقد سلمنا أنه مقتضًى للقول [1] ـ لزم أن يلغو [1]؛ فيتبين أن كذب [1ب] الذي هو لازم قضائي لـ[1أ] يفضي إلى لغو القول [1]؛ وبهذا، يثبت أن [1ب] هو أيضا مقتضى لـ[1][24].

أما نحن، فلا نسلم أن معنى «البيع»، أي [1أ]، يقوم مقام المقتضَى من القول [1]، إذ عندنا أن [1] يدل على هذا المعنى بعبارته نفسها أو باصطلاحنا أن [1أ] هو أصلا قضاء وليس اقتضاء كما اشتهر؛ وحجتنا في ذلك أنك بقولك لمن يملك زرعا: «تصدق عني بزرعك بكذا»، كأنك قلت له: « بعنى زرعك وتصدق به عني»، فيكون القول [1] على الحقيقة دمجا لقولين اثنين في قول واحد، وهما:

[1جـ] ـ بعني زرعك بألف درهم!

[1د] ـ تصدق بمبيعك عني!.

فلنبين الآن كيف أن من يُسلِّـم بأن القول [1] الذي يتركب في الأصل من [1جـ] و[1د]، يلزمه التسليم بأن [1جـ] ليست دلالة اقتضائية، وإنما دلالة عبارية، أو قل قضائية؛ فقد اتخذ الأصوليون معيارا لتحديد الاقتضاء، وهو «ما تتوقف عليه فائدة القول»، قاصدين بذلك معنى «الشرطية الضرورية»[25]، فالاقتضاء عندهم شرط ضروري لفائدة القول، بدليل تقدم معناه على معناه، وهذا مسلم؛ لكن ليس كل شرط ضروري اقتضاءً، فقد يصح توقف شيء على شيء من غير أن يكون الثاني مقتضًى للأول.

والشاهد على ذلك أنك قد تقول لغيرك: «صلِّ!»، فيفهم من قولك معنى «توضأ وصلّ!» على أساس أن «الوضوء» شرط في «الصلاة» كما أن «البيع» شرط في «التصدق»؛ ولا ينفع أن يقال بأن «البيع» يصير به المشروط مفيدا، فيكون شرطا ضروريا، بينما «الوضوء» يصير به المشروط كاملا، فيكون شرطا تكميليا؛ وذلك لأن العلاقة الاستلزامية واحدة فيهما معا، فكلاهما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجوده، فيكون الثاني كالأول شرطا ضروريا.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الذي يقول بالصفة الاقتضائية لـ«البيع»، يلزمه كذلك القول بالصفة الاقتضائية لـ«الوضوء»، ماداما يقومان معا بوظيفة الشرطية الضرورية، لكنه من الثابت أن «الوضوء» ليس مقتضًى لـ«الصلاة»؛ وبيان ذلك أن الشرطية المطلوبة في الاقتضاء

---

(24) نشير إلى أننا، طلباً للاختصار، تَجوَّزْنا هَاهُنا، فجعلنا قيمتي الصدق والكذب الخاصتين بالقول الخبري تسدان مسد قيمتي التحقيق وعدم التحقيق الخاصتين بالقول الأمري.

(25) السرخسي: المصدر السابق، ج. 1 ص. 249.

ليست هي الشرطية المفردة، وإنما الشرطية المزدوجة؛ والمقصود بـ«ازدواج الشرط» كما تقدم هو أن يكون شرطا للقول ولنقيضه معا، والمقصود بـ«انفراد الشرط» أن يكون شرطا للقول من دون أن يكون شرطا لنقيضه؛ وإذا نحن نظرنا في الخاصية الشرطية للمعنى: «توضأ!»، وجدنا أنها ترجع إلى الشرطية المفردة، نظرا لأن هذا المعنى ليس شرطا ضروريا للقول: «لاتُصلِّ!» الذي هو نقيض «صلِّ!»، فليس يُعقَل أن يلزم من النهى عن الصلاة الأمرُ بالوضوء. ولما كان مثال «البيع» كمثال «الوضوء»، فقد وجب أن يكون حكمُه حكمَه، فلا يكون معنى «البيع» شرطا ضروريا للقول النقيض الآتي:

[2] ـ لا تتصدق عني بزرعك بألف درهم.

فلا يُعقل كذلك أن يلزم من نهي الناهي للغير عن التصدق عنه بزرعه، حصولُ بيع الزرع للناهي؛ ويتضح ذلك متى أدخلنا النفى على القولين الفرعيين [1جـ] و[1د] اللذين يتركب منهما القول الأصلي [1] مجتمعين كما يأتي:

[2 أ] ـ ? ليس (بعني زرعك بألف درهم وتصدق عني بمبيعك) حيث تشير ? إلى أن الجملة التي تتلوها عبارة غير مقبولة بوجه من الوجوه.

ومعروف أن نفي الجملة العطفية المتصلة يتلازم مع الجملة العطفية المنفصلة ذات المعطوفين المنفيين (وذلك بموجب قوانين «مورغان»)، أي:

[2ب] ـ لا تبعني زرعك بألف درهم أو لا تتصدق عني بمبيعك.

كما هو معروف أن الجملة العطفية المنفصلة تصدق بصدق أحد المعطوفين أو بصدقهما معا؛ ومتى فرضنا صدقهما، جاز لنا أن نقول:

[2جـ] ـ لا تتصدق عني بزرعك ولا تبعني إياه بألف درهم.

وليس لنا بد من التسليم بأن [2جـ] عبارة مفيدة ومعقولة، إذ يبادر متلقيها إلى قبولها وربما إلى إتيان الفعلين المطلوبين بواسطتها؛ ولو أن معنى «البيع» كان اقتضاء حقا، للزم أن تكون هذه العبارة غير مفيدة ولا معقولة، علما بأن الصدق إذا انتفى عن المقتضَى(بفتح الضاد)، وهو هاهنا «البيع»، خلا المقتضِي(بكسر الضاد) عن الفائدة وتهافت تهافتا، أو قل بإيجاز «لغا»، وقد ظهر أن الأمر ليس كذلك.

وبعد أن بينا بطلان الدعوى بأن «البيع»، أي [1أ]، يقوم مقام المقتضَى لـ[1]، وأنه على الأصح جزء من المعنى العباري لـ[1] أو من «منطوقه» باصطلاح الشافعية، فلنبين الآن كيف يمكننا التعرف على اقتضاءات القول، مع التمثيل على ذلك بنفس المثال: [1].

2.2.2 ـ قانونا التعرف على الاقتضاء: يبدو أنه لا بد في التعرف على اقتضاءات

القول من اتباع قانونين تخاطبيين اثنين، وهما «قانون الاختصار» و«قانون حفظ المقتضَى».

1.2.2.2 ـ قانون الاختصار: يقضي هذا القانون بأن يُضمِر المُلقِي في كلامه ما دلت عليه القرائن، مقالية كانت أو مقامية، بحيث قد يفضي التصريح به للمتلقي إلى أن يَطلُب فيه هذا الأخير معنى غير المعنى الذي سيق له هذا الكلام.

والأهم في هذا هو أن اللسان العربي يمتاز على كثير من الألسن بكونه يميل إلى إيجاز العبارة وطي المعارف المشتركة طيا، اعتمادا على قدرة المخاطَب في تدارك ما أُضمِر في الكلام وفي استحضار أدلته السياقية، بل في إبداعها من عنده متى اقتضت ذلك حاجة الفهم، ومعلوم أنه على قدر ما يأتي المتكلم من الإضمار، يأتي المستمع من الجهد في الفهم[26].

ومن هنا ندرك أن يقع الأصوليون في اضطراب كبير بصدد تعيين اقتضاءات الأقوال؛ فلما كان الإضمار يكثر في التعبير العربي بموجب ميله إلى الاختصار، فقد حسِب بعضهم أن كل مضمر مقتضًى، حتى اشتهر قولهم: « المقتضَى هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق»[27]؛ واستغلقت على بعضهم وجوه التفرقة بين المضمر الاقتضائي والمضمر غير الاقتضائي الذي خصوه باسم «المحذوف»؛ ومن المعايير التي جاء بها هؤلاء للتمييز بينهما أن المحذوف ثابت باللغة، في حين أن المقتضَى ثابت بالشرع؛ ومنها أيضا أن إظهار المحذوف يغير صورة القول، بينما إظهار المقتضَى لايغيرها؛ ومنها أن إظهار المحذوف يجعل الحكم ينتقل إلى المحذوف، في حين أن إظهار المقتضَى لايجعل الحكم ينتقل إلى المقتضَى؛ ومنها كذلك أن المحذوف تجرى عليه أحكام اللفظ من عموم وخصوص ومن وجوه الدلالة، بينما المقتضَى لا تجري عليه مثل هذه الأحكام؛ ومنها أخيرا أن الإضمار الحذفي يُخرِج القول إلى المجاز، في حين أن الإضمار الاقتضائي لايصرفه عن مدلوله الأصلي.

قد تكون هذ المعايير، كلا أو بعضا، ضرورية في إقامة الفرق بين هذين النوعين من الإضمار، لكنها تبقى غير كافية في الاضطلاع بهذا الفرق: فقد يوجد الثبوت بواسطة الشرع أو الثبات في القول، صورة أو حكما أو حقيقة، كما قد يوجد الخلو عن الأعراض التي تدخل على الألفاظ، ومع ذلك لا يوجد معنى الاقتضاء، بل يوجد فحوى قضائي صرف؛ لذلك لا نستغرب أن تأتي أمثلة الأصوليين متضاربة في ترتيبها، فما يجعله هذا في باب المحذوف، يجعله ذاك في باب المقتضَى والعكس بالعكس.

---

(26) انظر الفصل الثاني من الباب الأول من هذا الكتاب.

(27) عبد العزيز البخاري: المصدر السابق، ج. 1، ص. 192.

2.2.2.2 ـ قانون حفظ المقتضَى: يوجب هذا القانون أن يبقى المقتضَى محفوظا في القول متى تقلبت عليه أساليب الكلام، إن خبرا أو إنشاء، إيجابا أو سلبا، بحيث يبقى في مقدور المتلقي أن يجد لكل صيغة أسلوبية يرد فيها القولُ المقتضِي(بكسر الضاد) تأويلا يلزم منه وجود المقتضَى(بفتح الضاد).

ينطوى مضمون هذا القانون على افتراض أن لكل صيغة تعبيرية وجها فأكثر لفهم معناها؛ يترتب على ذلك أنه بالإمكان تقسيم الصيغ التي يدخل في تركيبها القول المنظور في اقتضاءاته إلى قسمين اثنين: **أحدهما**، قسم الصيغ التي لا تحتمل على الأكثر إلا تأويلا واحدا؛ **والثاني**، قسم الصيغ التي تحتمل أكثر من تأويل واحد؛ وواضح أن الاقتضاءات الملازمة للقسم الأول تكون واجبة الوجود فيه، بينما تكون اقتضاءات القسم الثاني جائزة الوجود فيه؛ ولا يبعد أن تتفاوت درجة هذا الجواز، فقد يكون التأويل الحامل للاقتضاءات المطلوبة لنا راجحا على غيره من التأويلات الممكنة للصيغة أو يكون مساويا له أو حتى مرجوحا؛ ولا ضير في هذا، لأن المطلوب ليس إلا إمكان بقاء المقتضَى من وراء تقلب الصيغة، وليس أبدا وجوب هذا البقاء، ويكفي في ذلك الظفر بتأويل يحفظ هذا المقتضَى، غلب على الصيغة أم لم يغلب عليها.

والملاحظ أن الأصوليين، وإن كانوا قد أتوا بالطريف واللطيف في باب التأويل، لا سيما عند نظرهم في دلالة اللفظ على المعنى باعتبار مرتبته من الظهور والخفاء، فإنهم لم يستثمروا إبداعاتهم وتدقيقاتهم في استجلاء مواطن الاقتضاء في الأقوال، فضلا عن إبراز صفة البقاء التى يختص بها.

والآن، وبعد أن فرغنا من بيان موجب «قانون الاختصار» و«قانون حفظ الاقتضاء»، ننعطف على تطبيق هذين القانونين التخاطبيين على المثال المعلوم: [1]، حتى نستخرج منه أقرب الاقتضاءات الممكنة.

3.2.2 ـ تطبيق القانونين التخاطبيين على المثال الأصولي:

إذا نحن أجرينا «قانون الاختصار» على القول [1]، فإننا نتعرف فيه على جملة من الإضمارات التداولية، وهي عبارة عن الإضمارات التي يكون الأصل فيها مقامات الكلام وسياقاته من حيث مناسبته لها؛ ونذكر من هذا الصنف من الإضمارات ما يلي:

[1أ] ـ أن المتكلم يخاطب المستمع في حضوره،

[1ب] ـ أن هناك علاقة تعارف تجمع بينهما،

[1ج] ـ أن هناك طرقا في التعامل بينهما،

[1د] ـ أن التصدق فعل محمود،

[1هـ] ـ أن التوكيل في التصدق عمل مشروع.

كما نتعرف فيه، بفضل هذا القانون، على جملة من الإضمارات الدلالية، وهي عبارة عن الإضمارات التي يكون الأصل فيها هو مجرد البنية الدلالية للقول، وإن كانت هذه البنية، في نظرنا، لاتستقل عن المقوم التداولي إلا بصورة صناعية، لا سيما وأن أهل اللغة العرب جنحوا إلى الجمع بينهما جمعا؛ ونورد من هذا الصنف من الإضمارات ما يأتي:

[1و] ـ أن المخاطب يملك زرعا،

[1ز] ـ أن المخاطب يقبل بيع زرعه،

[1ح] ـ أن المتكلم لا يملك زرعا،

[1ط] ـ أن المتكلم يملك عوضا للزرع،

[1ي] ـ أن المتكلم يطلب تملك الزرع.

أما «قانون حفظ المقتضى»، فسوف يمكننا من التحقق من الصفة الاقتضائية لهذه المجموعة من الإضمارات بنوعيها: التداولي والدلالي، وذلك بإظهار عدم تأثرها بمختلف التحويلات الأسلوبية التي نجريها على القول الأصلي [1]، إذ تبقى هذه الإضمارات حاضرة في الصيغ الخبرية والإنشائية التي ننقل إليها هذا القول؛ وقد أتينا على ذكر واحدة منها، وهي الصيغة التي جاءت في صورة النهي، أي:

[2] ـ لا تتصدق عني بزرعك بألف درهم! [نهي]،

ونحن الآن نضيف إليها صيغا أخرى تبرز بقاء الإضمارات المذكورة، وهي:

[3] ـ تصدَّقتَ عني بزرعك بألف درهم [خبر مثبت]،

[4] ـ لَـمْ تتصدق عني بزرعك بألف درهم [خبر منفي]،

[5] ـ هل تتصدق عني بزرعك بألف درهم؟ [استفهام]،

[6] ـ ما أعجلك بالتصدق عني بزرعك بألف درهم! [تعجب]،

[7] ـ ياليتك تتصدق عني بزرعك بألف درهم! [تمن].

ولنوضح كيف أن المضمرات السابقة لا تتأثر بما يلحق القول [1] من تغيرات في التركيب، يكفينا لذلك أن ننظر في الصيغة الاستفهامية له ـ أي [5] ـ مقابلين بينها وبين هذه المضمرات؛ وتظهر هذه الكفاية في كون هذه الصيغة تبدو وكأنها تقوم مقام الصيغة الجامعة، إذ اجتمع فيها ما تفرق في غيرها وانطوى تحتها ما ظهر في سواها؛ فمن مستلزاماتها أن يكون الجواب عليها بـ«نعم» أو «لا»؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد وجب أن يكون لها من الاقتضاءات ما لجملة الخبر المُثْبَت المتقدمة: [3]، وما للجملة المقابلة: [4]، التي هي جملة الخبر المنفي؛ فيجوز إذن أن نستغني في اختبارنا لبقاء المقتضى بـ[5] عن الصيغتين الخبريتين: [3] و[4]؛ أما الصيغتان الباقيتان، وهما جملة التعجب: [6] وجملة التمني: [7]، فالظاهر أن للأُولى من الاقتضاءات ما تدخل فيه اقتضاءات الخبر المثبت:

[3] وأن للثانية منها ما تندرج تحته اقتضاءات الخبر المنفي: [4]؛ ولما كانت اقتضاءات الخبر، موجبا كان أو سالبا، متضمنة في الاستفهام، فإذن يجوز لنا، بطريق التعدية، أن نستغني في فحص الاقتضاء بـ[5] عن الصيغتين الإنشائيتين: [6] و[7]، ونكون بذلك قد أثبتنا كفاية الجملة الاستفهامية: [5]، في التدليل على بقاء المقتضَى.

وعند الدخول في المقابلة بين القولين: [1] و[5]، يتبين لنا أن فئة المضمرات التداولية الثابتة في [1] تظل محفوظة في [5]؛ فعلى الرغم من التبديل في الجهة العقلية الذي تحدثه أداة الاستفهام: «هل»، ـ بمعنى الانتقال من جهة أمر واقع إلى جهة أمر غير واقع ـ فإن معنى «المخاطبة المباشرة بين المتكلم والمستمع» ما زال قائمًا في [5]، إذ يفيد هو الآخر معنى «الطلب»، إلا أنه هاهنا طلب للقول وليس طلبا للفعل كما في [1]؛ ومعنى «التعارف» و«التعامل»، هما أيضا، لم ينفكا عن [5] ولو أنهما هاهنا معلّقان بإرادة المخاطَب وهما هناك، في [1]، معلقان بإرادة المتكلم؛ وأخيرا فإن التسليم بحسن التصدق وتقريرَ صحة التوكيل، هما كذلك، ما فتئا يلازمان [5] ملازمتَهما لـ[1]: فلما كان هذان المعتقَدان: «حسن التصدق» و«صحة التوكيل» من المعارف المشتركة، فإن مختلف الصيغ، بل مختلف الأقوال، تتفق في افتراضهما وإيجابهما في عملية التخاطب.

وإذا ظهر من خلال هذه المقارنة أن نقل الصيغة الأمرية: [1] إلى صيغة استفهامية: [5] يُبقِي على مضمراتها التداولية، فقد لزم، بموجب «قانون حفظ المقتضى»، أن تثبت الصفة الاقتضائية لهذه المضمرات التخاطبية، فهي إذن مقتضيات تداولية خالصة؛ وحينئذ لا غرو أن يستعمل البلاغيون العرب للتعبير عن الموجِب(بكسر الجيم) المقامي لمثل هذا الضرب من الإضمارات مصطلحا مشتقا من «الاقتضاء»، وهو «مقتضى الحال»[28]، فإذن مقتضى الحال هو عبارة عن السبب الخارجي الذي يُورِّث الكلام اقتضاءاته الاستعمالية.

كما يتبين، عند المقابلة نفسها بين [1] و[5]، أن فئة المضمرات الدلالية هي الأخرى تبقى مصونة، إذ لا يؤثر فيها، هي أيضا، الانتقالُ من «الأمرية» إلى «الاستفهامية»؛ فلا شك أن معنى «ملكية الزرع للمخاطب» في [1و] لم يعرض لإضماريته أي تغيير في هذا الانتقال، فكما أن المتكلم يقر ضمنا بهذه الملكية في [1]، فإنه كذلك يستمر في الإقرار بها في [5] على الوجه الضمني الأتم.

أما معنى «قبول المخاطب لبيع زرعه» في[1ز]، فهو بدوره باق على حاله في [5]؛ وقد يقال بأن الجواب بالنفي على [5]، وهو: «لا أتصدق عنك بزرعي بألف درهم» قد يلغي هذا المعنى، وحيث إن هذا الجواب، كما تقدم، هو بمنزلة الخبر المنفي، فإن

(28) السكاكي: مفتاح العلوم، ص. 168 ـ 169.

القول: [4] هو الآخر يصير غير حافظ للإضمار على خلاف ما فرضناه؛ نقول في الرد على هذا الاعتراض بأنه يجوز مبدئيا أن يدخل النفي في الجواب المذكور على المعنيين: «التصدق» و«البيع» معا أو يدخل على أحدهما، فتكون بين أيدينا أربعة تأويلات له على الأقل، لكن يبدو أن أقرب تأويل إلى المقصود منه هو ذلك الذي يقع فيه النفي على «التصدق» وحده كما إذا أجاب المخاطَب: «أبيعك زرعي بألف درهم ولا أتصدق به عنك»، نظرا لأن حرف النفي: «لا»، اقترن في الظاهر بلفظ «التصدق»، وليس بلفظ «البيع»، ثم لأن معنى «التصدق» يستتبع معنى «البيع» من غير أن يصح العكس، وليس يترتب على نفي المتبوع نفي التابع؛ وعلى كل حال، فإن المطلوب هو مجرد إمكان تأويل يصون الإضمار، وهو أمر حاصل، فيكفينا لإقرار أن إضمار «قبول البيع» قائم في [5].

وأما المضمران الآخران: «عدم امتلاك المتكلم للزرع» في [1ح] ومعنى «امتلاكه لعوض عنه» في [1ط]، فلا نزاع في أنهما ملازمان لـ[5] بالقدر الذي يلازمان به [1]، وحتى لوكان الجواب بالنفي، فإن هذه الملازمة تبقى على حالها من القوة، إن لم تكن فيه أقوى منه في غيره من الصيغ، إذ في كلام المخاطَب اعتراف بهما، بل تأكيد عليهما.

وأما المضمر الباقي، وهو: «طلب المتكلم للتملك» في [1ي]، فهو كذلك تام الحضور في [5]، علما بأن الاستفهام كالأمر طلب وأن المستفهَم(بفتح الهاء) عنه كالمأمور به وهو «التصدق بعد البيع» يتطلب «حصول التملك»، فيكون المتكلم طالبا لهذا التملك بمضمون كلامه كما هو طالب له بصيغته، ويجوز أن يكون الجواب بالسلب دالا أكثر من الجواب بالإيجاب على وجود هذا الطلب للملكية، نظرا لأن الأول يفيد وجود تعارض بين الإقرار بهذا الطلب ومخالفته، في حين يفيد الثاني وجود توافق بين هذا الإقرار وعدم مخالفته، ومعلوم أن التعارض أظهر مقابلة لطرفيه من التوافق.

والراجح أن هذا الإضمار الأخير هو أخص الإضمارات الدلالية وأقربها إلى تعضيد المقصود بالاستفهام، إذ «التملك » هو الوسيلة إلى «التصدق المقرون بالبيع»، وطلب المتكلم له هو طلب الوصول إلى هذا المقصد المحمود، مع العلم بأن الوسيلة إلى المحمود تكون محمودة؛ وإذا وعينا هذا، فهمنا كون الأصوليون لا يفتأون يذكرونه كلما ذكروا البيع، وإن بدا أنهم قَصَروا معنى الاقتضاء على البيع دونه، وجعلوه مجرد حكم له، مع أن البيع ليس إلا وسيلة والتملك هو المقصد؛ وإن مراعاة هذه الخصوصية لمعنى «التملك» هو الذي حذا بنا، في مطلع تحديدنا لدلالة الاقتضاء، إلى الوقوف عليه وتقديمه على ما سواه من إضمارات [5] الأخرى.

وإذا اتضح من خلال هذه المقارنة أن الانتقال من الصيغة الأمرية [1] إلى الصيغة الاستفهامية [5] يُبقِي على مضمراتها الدلالية إبقاء، فقد لزم، بموجب «قانون حفظ

المقتضى»، أن تثبت الصفة الاقتضائية لهذه المضمرات، فهي إذن مقتضيات دلالية صريحة.

3.2 ـ الخاصية الاستلزامية لدلالة الدلالة

1.3.2 ـ دلالة الدلالة وقواعد التخاطب: اعلمْ أن «**دلالة الدلالة هي استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري مع توسط دليل مشترك تكفي في إدراكه معرفة قواعد التخاطب ومن غير توقف فائدة القول على هذا المعنى**[29]»؛ ومثاله المشهور:

[1] ـ «ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما».

فواضح أن هذه الآية الكريمة تدل بـ«عبارتها» على مقصود سياقي هو النهي عن التأفف والنهر، كما هو واضح أن العارف بقواعد التخاطب يدرك أن الدليل الذي أفضى إلى هذا النهي يفضي إلى النهي على ما هو أشد من التأفف والنهر مثل الشتم والحبس والضرب والقتل، وليس هذ الدليل إلا معنى «الإيذاء»، فيكون الإيذاء محظورا بجميع مراتبه.

وقد استبدلنا في التعريف الذي وضعناه لهذه الدلالة الأصولية الثالثة، بالقيد الذي اشتهر ذكره عند الأصوليين في حدها، وهو: «معرفة اللغة»، قيدا جديدا، وهو: «معرفة قواعد التخاطب»، نظرا لاعتقادنا الجازم بأن مجرد العلم باللغة ـ من هنا جاءت تسميتها بـ«دلالة الدلالة»ـ لا يكفي في إدراك هذا الدليل وإدراك فائدته في الاستنتاج من المعنى المقصود؛ وحجتنا في ذلك أنه لو كان العلم باللغة كافيا في تحصيل هذا الإدراك، لكان الجمع بين المدلول الأصلي ونقيض الدليل الذي يستند إليه يفضى إلى التناقض، وليس الأمر كذلك؛ إذ يجوز لنا أن نقول من غير أدنى إخلال بقواعد اللغة:

[2] ـ لا تقل لهما أف، بل انهرهما واضربهما؛

[3] ـ لا تقل لهما أف، بل بالغ في إيذائهما.

ويبلغ قولنا هذا الغاية في الاتساق والإفادة لو كان مخاطَبنا(بفتح الطاء) أبا له ولدان عَصِيّان، فقد يكون هذا الإيذاء المطلوب سبيلا إلى تقويمهما واسترجاع طاعتهما لأبيهما.

وعلى هذا، فإن ما وقع الإخلال به ليس قاعدة لغوية، وإنما بالأحرى قاعدة تخاطبية ذات صبغة سُلـَّمية يرجع مقتضاها إلى ما يلي: «إن نفي الأقل يلزم عنه نفي الأكثر ما لم يوجد ما يمنع من ذلك»؛ وظاهر أن النهي عن التأفف هو نفي لأقل مرتبة في سلم الإيذاء، فيستلزم بذلك نفي ما فوقه من مراتب، أي النهي عما سواه؛ وبذلك يكون القولان: [2] و[3]، غير مقبولين تداوليا لا دلاليا لِـما ظهر من مخالفة هذه القاعدة مع عدم وجود الداعي

---

(29) نستعمل لفظ «الدليل» مكان لفظ «العلة». وإن كان أعم منه؛ والمراد منهما معاً قيامهما مقام «الحد الأوسط» بالاصطلاح المنطقي، علماً بأنه الحد الذي يتوسط بين موضوع النتيجة ومحمولها؛ ونجد صدى لهذا الاستعمال عند ابن تيمية في كتابه **الرد على المنطقيين**.

إلى هذه المخالفة.

2.3.2 ـ دلالة الدلالة المخالفة: إذا كان الأصوليون الأحناف قد وسعوا «دلالة العبارة»، فجعلوها تشمل «دلالة المنطوق» وغيرها، فإنهم ضيقوا «دلالة الدلالة» تضييقا، إذ وقفوها على المعنى اللازم الذي يوافق المقصود العباري وحده دون المعنى اللازم الذي يخالف هذا المقصود، معارضين في ذلك أصوليي الشافعية الذين أقروا الضربين من الاستلزام معا، فسموا الأول منهما «مفهوم الموافقة» والثاني «مفهوم المخالفة».

وإذا نحن أردنا أن نُعرّف هذا المفهوم الثاني ذَا الأصل الشافعي في سياق «دلالة الدلالة» الحنفية، فيمكننا التفريق في هذه الأخيرة بين نوعين من الدلالة، نسمي إحداهما «دلالة الدلالة الموافقة»، وهي بالذات ما يستفاد من مضمون الحد الذي جاء به الأحناف، والثانية «دلالة الدلالة المخالفة»، ونضع لها التعريف التالي:

«دلالة الدلالة المخالفة عبارة عن استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري مع منافاة دليله الذي تكفي في إدراكه معرفة قواعد التخاطب لدليل المعنى العباري ومن غير توقف فائدة القول على هذا المعنى التابع»؛ ومثاله:

[4] ـ لا تقل أف لوالديك،

[5] ـ قل أف لغيرهما؛

فليس يبعد أن يفهم السامع من قائل [4] أن النهى عن التأفف يتعلق بالوالدين دون سواهما، فيحق له أن يستنتج أن غيرهما يجوز أن يقع التأفف منه، إن لم يجب في حقه متى كان ابنا عاقا أو مستخدَما كسولا.

ويبدو أن الحاجة إلى هذه الدلالة يدعو إليها قانونان تخاطبيان وقع إغفالهما، نسمي أحدهما «قانون المقابلة» والثاني «قانون الاستيعاب».

1.2.3.2 ـ قانون المقابلة: ينص هذا القانون على أن معاني الكلام لا تُـفهَم إلا بمقابلة بعضها ببعض، وأن هذه المقابلة تكون من وجهين اثنين: أحدهما مقابلة المعنى بما يوافقه، والثاني مقابلة المعنى بما يخالفه[30]؛ ويترتب على هذه الحقيقة أن استلزام المعنى المخالف مَثَـلُه مَثَل استلزام المعنى الموافق، بحيث يلزم من يقر بجواز أو صحة الأول، الإقرارُ بجواز أو صحة الثاني والعكس بالعكس.

2.2.3.2 ـ قانون الاستيعاب: يقضي هذا القانون بأن يتعاطى المتكلم إفادة مخاطَبه بأقوى ما لديه من معرفة تتعلق بمدار الكلام[31]؛ و يترتب على هذه الحقيقة الثانية أن

---

(30) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص. 271.

(31) DUCROT: dire et ne pas dire, p. 134.

المخاطَب يفهم من كل قول للمتكلم جاء مقيدا بواحد من قيود التعبير، ما يفيد اختصاصَ القيد بهذا القول وانتفاءَه عن نقيضه، وإلا تعطلت عنده فائدة القيد واختل مدلول القول.

ومتى طبقنا هذين القانونين على المثال الوارد أعلاه، ظهر لنا أن قانون المقابلة يقضي بأن يُدرِك المستمع القول: «لا تقل أف»، في تعلقه بمقابله النقيضي، وهو: «قل أف» وبأن يُدرِك القيدَ: «الوالدان»، في تعلقه بأحد مقابلاته الضدية نحو «الابنان»؛ كما ظهر لنا أن قانون الاستيعاب يوجب أن يجد المستمع للقيد المذكور، أي «الوالدان»، فائدة خاصة زائدة على فائدة كونهما الشخصين المنهي عن التأفف منهما، ما لم تمنع من ذلك قرينة مقالية أو مقامية؛ وهذه الفائدة الزائدة هي: «انفرادهما بتعلق هذا النهي بهما» كأنما قول القائل يرجع في أصله إلى: «لا تقل لوالديك **وحدهما** أف»؛ والشاهد على صواب هذا التخريج التخاطبي لدلالة الدلالة المخالفة بصدد هذا المثال هو أن اجتماع هذه الدلالة المخالفة بالقول الذي تفرعت عليه لا تشوبه شائبة التناقض ولا شائبة التكلف كما في أقوالنا الثلاثة الآتية:

[6] ـ لا تقل أف لوالديك، وقل ذلك لغيرهما،

[7] ـ لا تقل أف لوالديك، بل قل ذلك لغيرهما،

[8] ـ لا تقل أف لوالِـديك، وإنما قل ذلك لولَـديك.

وهكذا يظهر أن التخاطب الطبيعي يقضي بأن نثبت دلالة الدلالة المخالفة حيث توجد في الكلام قيود تستدعيها، بحيث نكون أقرب إلى الصواب لوأخذنا بثبوت هذه الدلالة حتى يقوم الدليل على عدم تأثير هذه القيود منه لو أننا أخذنا بانتفاء هذه الدلالة حتى يقوم الدليل على وجود هذا التأثير.

3.3.2 ـ قياس العكس: ليس من المفيد أن يقال بأن أصوليي الحنفية لا يعتبرون هذه الدلالة المخالفة، وأنهم يعدون الاستدلال بها من الاستدلالات الفاسدة، لأن هذا الاعتراض يمكن رده ببيان كيف أنهم لم يخالفوا في موقفهم هذا قوانين التخاطب الطبيعي التي جاء كلام الشرع على وفقها فحسب، بل خالفوا أيضا أصلا من أصولهم، وهو «قياس العكس»، وقد ثبت اعتمادهم عليه في الاستدلال على الأحكام الشرعية.

ومعلوم أن هذا القياس هو عبارة عن الاستدلال بنقيض الدليل على نقيض المدلول؛ غير أن هذا القياس لا يصح على مقتضى الصناعة المنطقية إلا إذا ثبت وجود تلازم بين الدليل والمدلول، بمعنى أن يكون ثبوت الأول مفضيا لثبوت الثاني وانتفاؤه مفضيا إلى انتفائه، لكنه قد يصح على مقتضى التداول الطبيعي من غير حصول هذا الشرط بموجب القانونين التخاطبين المذكورين، أى «قانون المقابلة» و«قانون الاستيعاب»؛ فيصير هذا القياس مرتدا في نهاية المطاف إلى ما أسميناه بـ«دلالة الدلالة المخالِفة»؛ ولا غرو في

ذلك، فإن عملية الاستنتاج التي تحصل في هذه الدلالة هي عينها التي تحصل في قياس العكس؛ فإذا كان وجود القيد في القول، بحسب هذه الدلالة، يجعل معناه ينتفي عما سوى هذا القيد، فإن هذا القيد، بحسب هذ القياس، ينزل منزلة الدليل الذي يتم نفيه، فيترتب عليه انتفاء المدلول؛ وهكذا، ففي مثالنا السابق على الدلالة المخالفة، يكون القيد: «الوالدان» بمثابة الدليل ويكون المعنى المقيد: «النهي عن التأفف» بمثابة المدلول، فنقوم بنفي الدليل في صورة «غير الوالدين»، فيلزم عن هذا النفي نفي المدلول في صورة «الإذن في التأفف»، فيصير هذا المثال بالذات صالحا لأن يكون مثالا على قياس العكس، وإلا فلا شيء يمنع من إعادة كتابته بطريق تجعله قابلا لأن يُفهَم منه ما يفهم من هذا القياس، وذلك كما يأتي:

[9] ـ إذا كان هذان والديك، فلا تقل لهما أف،

[10] ـ إذا لم يكن هذان والديك، فقل لهما أف.

4.2 ـ الخاصية الاستلزامية لدلالة الإشارة

1.4.2 ـ نقد المثال الأصولي على دلالة الإشارة: اعلمْ أن «**دلالة الإشارة هي عبارة عن استلزام القول لمعنى تابع للمعنى العباري من غير توسط دليل ولا توقف فائدة القول عليه**»؛ ومثال هذه الدلالة:

[1] ـ «وعلى المولود له، رزقهن وكسوتهن بالمعروف»[32]؛

لا شك أن للمعنى العباري لهذه الآية الكريمة ـ متى التزمنا اصطلاح الأصوليين ـ مقصودا مزدوجا: مقصود أصلي وآخر تبعي، وهما على التوالي:

[1أ] ـ تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق،

[1ب] ـ ينتسب الولد إلى الوالد.

فتكون دلالة الإشارة هي جملة المعاني التي يجوز لنا أن نستنتجها من هذين المقصودين استنتاجا مباشرا بالمعنى الذي حددناه أعلاه من غير أن يكون عدم تقدير ما استنتجناه سببا في لغو المعنى العباري؛

والغالب على جمهور الأصوليين أن يجعلوا لهذين المقصودين معنيين إشاريين مقابلين هما على التوالي:

[1جـ] ـ يختص الوالد بالإنفاق على الولد،

[1د] ـ يختص الوالد بنسبة ولده إليه.

(32) سورة البقرة، الآية 232.

بيد أننا إذا دققنا النظر في هذينْ المعنيين، تبين لنا أنهما ليسا لازمين إشاريين كما اشتهر الأمر بذلك عندهم، وإنما يرجعان إلى ضرب آخر من الدلالة قد يدخل في باب القياس عند أصوليي الحنفية، فلنفصل الكلام في هذا الشأن.

2.4.1.1 ـ حقيقة معنى «الاختصاص»: يمكننا أن نبرز فهم الأصوليين للآية المذكورة [1] بالاستعانة بالمعقفات على الوجه الآتي:

[2] ـ وعلى [المولود له وحده]، رزقهن وكسوتهن بالمعروف،

[3] ـ وعلى المولود [له وحده]، رزقهن وكسوتهن بالمعروف؛

وقد نفصل هذا الفهم الأصولي على الوجه الآتي:

[2أ] ـ وعلى المولود له وحده لا على غيرِه، رزقهن وكسوتهن بالمعروف،

[3أ] ـ وعلى المولود له وحده لا لِغيرِه، رزقهن وكسوتهن بالمعروف؛

ويتضح من هاتين الصيغتين [2أ] و[3أ] أن الآية: [1] فُهِمت فهما يجعلها تنطوي على قيد يجوز تقديره في موقعين مختلفين، وهذا القيد هو لفظ «وحده»، وهو يتعلق مرة بالوالد مجردا ومرة بالوالد مضافا إليه ولده، وقد يجتمع التقديران في الصيغة التالية ولو أنها تثقل على اللسان:

[4] ـ وعلى المولود له وحده لا لِغيرِه، لا علَى غيرِه، رزقهن وكسوتهن بالمعروف؛

وإذا صح هذا، صح معه أن المعنيين اللذين استخرجهما الأصوليون باعتبارهما من الضرب الإشاري، وهما: [1جـ] و[1د] يصيران مردودين على التوالي إلى المعنيين الآتيين:

[1هـ] ـ غير المولود له لا ينفق على الوالدة المرضعة في حالة الطلاق،

[1و] ـ غير المولود له لا ينسب إليه الولد؛

فالمعنى الأول يفيد أن الإنفاق على الأم المرضع ينتفي عن غير الأب، وأن نقيضه هو الذي يثبت لهذا الغير، بينما يفيد المعنى الثاني أن نسب الابن ينتفي عن غير الأب، وأن نقيضه كذلك هو الذي يثبت لهذا الغير؛ تترتب على ذلك النتيجتان الآتيتان:

ـ **إحداهما**، أن الوصف: «المولود له»، قد اتُّخِذ علة ـ أي في اصطلاحنا دليلا ـ موجبة للحكمين، وهما: «وجوب الإنفاق على الوالدة المرضعة» و«نسبة الولد إلى الوالد»[33].

ـ **والثانية**، أن االوصف: «غير المولود له» الذي هو نقيض العلة ثبت له نقيض الحكمين، وهما: «عدم وجوب الإنفاق على الوالدة المرضعة» و«عدم نسبة الولد إلى الوالد».

---

(33) فتحي الدريني: **المناهج الأُصولية في الاجتهاد بالرأي**، ص. 293ـ294.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد تبين، بمقتضى النتيجة الأولى، أن معنى اختصاص الأب بالإنفاق على الوالدة المرضع ومعنى اختصاصه بنسبة ابنه إليه، أى [1جـ] و[1د]، هما معنيان لازمان عن المعنى العباري بواسطة دليل هو: «المولود له»، فينتج عن ذلك أنهما لا يدخلان في التعريف الذي وضعناه لدلالة الإشارة والذي ينص على أن اللازم الإشاري ينبغي أن يكون مباشرا لا يتوسط فيه أي دليل.

كما يتبين، بمقتضى النتيجة الثانية، أن المعنيين المذكورين مستحصَلَين بطريق في الدلالة أقر أصوليو الحنفية حجيته، ألا وهو الاستدلال بنقيض العلة على نقيض الحكم ويعرف باسم «قياس العكس»! ومعلوم أن كل قياس هو أصلا استلزام بواسطة، إذ لا تَقبل نتيجته التولد بطريق الالتزام الإشاري.

2.1.4.2 ـ معاني حرف «اللام»: لقد احتج القائلون بإشارية معنى اختصاص الأب بالنسب بأن إضافة الولد إلى أبيه لم تتم باسم الفاعل: «الوالد»، وإنما تمت بواسطة حرف يفيد الاختصاص، وهو: «اللام» في عبارة «المولود له»؛ ولما كانت متعلّقات(بفتح اللام المشددة) الاختصاص قد تشمل المِلْك والنسب والمال، فإن استفادة معنى «الاختصاص بالنسب» دون غيره يكون ثابتا بطريق الإشارة؛ أما مخالفوهم ممن جعلوا هذا المعنى حاصلا بطريق العبارة، فقد ادعى بعضهم أنه مجرد مقصود تبعي، بينما قرر آخرون أن كل واحد من متعلقات الاختصاص المذكورة مدلول عليه تضمنا، أي أنه يشكل جزءا من المعنى العباري، فيكون الاختصاص بمال الولد هو أيضا معنى تضمنيا[34].

وعندنا أن كلا الطرفين تجاهل بعض الفروق والاحتمالات التي كان بإمكانها أن تدله على الطريق الاستدلالي الصحيح الذي يوصل إلى استخراج معاني الاختصاص؛ ونذكر من هذه الفروق والاحتمالات ما يأتي:

أ ـ إن هناك فرقا بين «النسبة» و«النسب» لم يجد الأصوليون الحاجة إلى الوقوف عنده، ذلك أن النسبة هي مجرد إضافة شيء إلى شيء أو قل هي دخولهما في علاقة يكون أحد طرفيها موجِّها لها، بينما النسب هو هذه العلاقة وقد زادت على هذا التوجيه صفة «الدم»، فهو علاقة «دموية»، بمعنى أن النسبة أعم والنسب أخص؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ لا يجوز أن يكون حرف «اللام» في الاسم: «المولود له»، دالا على مجرد علاقة الابن بأبيه بوصف الأب موجِّها لهذه العلاقة مع احتمال قيامها أيضا مع أمه بوصفها هي الأخرى موجهة لهذه العلاقة؟

ب ـ إن هناك فرقا بين «النسبة» و«المِلك» لم يتعرض له الأصوليون، بل اكتفوا

(34) علي حسب الله: **أُصول التشريع الإسلامي**، ص. 238 ـ 239.

بالإشارة إلى أن مما يدل عليه حرف «اللام» معنى «المِلك» وأن هذا المدلول منتف إجماعا عن صلة الابن بالأب، بحيث يجب، في نظرهم، أن نستبدل به مدلولا يكون في قوته من غير أن يرتد إليه، وليس هذ المدلول إلا «النسب»؛ وإذا صح أن علاقة الابن بالأب ليست علاقة ملك، باعتبار أن الملك يفيد تمام التصرف في المملوك، بينما لا يُتصرَّف في الولد كما يُتصرَّف في العبد، ألم يكن ذلك جديرا بأن يدعوهم إلى طلب معنى لـ«اللام» لا يضاهي «الملك» قوة كـ«النسب»، وإنما يقل عنه درجة، بحيث يندرج فيه المِلك وغيره، فيكون هو بالذات معنى «النسبة»؟؛ ولما كانت النسبة هي مجرد إضافة شيء لشيء، فليس صحيحا أنها تفيد المِلك أو ما يضاهيه، بل تفيد بالأحرى ما دونهما؛ وقد يستعمل حرف «اللام» في اللغة بهذا المعنى وقد يكون النحاة، في استقراءاتهم لاستعمالات «اللام»، وتقريرهم بأنه يدل في أحدها على «الملك»، إنما كانوا يقصدون بذلك مجرد الإضافة، فيصير من أضيف إليه شيء مالكا له، لكن ليس بالمعنى الأصولي الذي هو مطلق التصرف.

ج ـ إن هناك فرقا بين «وجود النسب» و«الاختصاص بالنسب»؛ فقد يُنسَب الشيء إلى آخر دون أن يمنع ذلك من أن يشاركه غيره في هذا النسب، أي دون أن يتفرد به؛ فالنسب لا يلزم عنه الاختصاص به، إذ مدلوله لا يزيد عن زيادة قيد الدم إلى معنى إضافة شيء إلى آخر، في حين لا يختص نسب الشيء بآخر حتى يثبت له هذا النسب ويزيد على هذا الإثبات معنى انتفائه عن غيره، أي أن الاختصاص يلزم عنه النسب، أو قل النسب أعم من الاختصاص؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلِمَ لا يجوز أن يدل «اللام» في «المولود له» على مجرد نسب الولد إلى أبيه مع إمكان نسبه أيضا إلى أمه؟

د ـ إن هناك احتمالا بأن يكون «اللام» في لفظ «المولود له» دالا، لا على النسبة بالمعنى الذي تقدم، وإنما على معنى آخر من معاني «اللام»، وهو: «التعليل» كما لو كان مدلول هذا اللفظ هو: «المولود لأجله»، أي الذي وقعت الولادة من أجله[35]؛ ولو أن هذا الاحتمال يبدو بعيدا، فإنه مع ذلك ليس ممتنعا، ذلك أن العلاقة التي تحدد نسبة شيء إلى آخر، قد تتخذ صورتين: إحداهما، صورة «السببية»، إذ ينزل الاسم أو الضمير المجرور بـ«اللام» منزلة «السبب» لما هو منسوب إليه كأن نقول بأن من يعود عليه الضمير في «المولود له» هو سبب في «المولود»، وهو المسبَّب؛ والثانية صورة «العلية»[36]، إذ ينزل الضمير المجرور منزلة «المقصد» أو «الغاية» لما هو منسوب إليه، فيكون ما يعود عليه

(35) نجد إشارة عابرة لهذا المعنى عند الدريني: المصدر السابق، ص. 293.

(36) نستعمل هاهنا لفظ «العلية» لا بمعنى «العلية السببية» وإنما بمعنى «العلية الغائية»، وإن كان الأصوليون قد استعملوا لفظ «العلة» في المعنيين معاً؛ انظر طه عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 93ـ123.

الضمير في «المولود له» هو المقصد لـ«المولود» الذي يكون إذذاك بمثابة الوسيلة؛ وواضح أن معنى «المِلك» مفقود في هذه الصورة الثانية للنسبة، وبفقده نفقد معنى «النسب» الذي ادعى الأصوليون اختصاص الأب به، فلا يبقى إلا مدلول «الإضافة» الذي لا يترتب عليه بالضرورة نسب ولا بالأَوْلَى اختصاص.

وتكفي هذه الاعتراضات لبيان أن ما ادعاه بعض الأصوليين من أن معنى «الاختصاص» يُـدَرك إشارةً من المعنى العباري لا يصح، يستوى في ذلك الاختصاص بالنسب أو الاختصاص بالنفقة أو الاختصاص بالمال؛ والحق أن الداعي إلى هذا الفهم الأصولي للآية [1] هو اعتقاد هؤلاء بأن هذا المعنى مستمد من الخصائص المعجمية للفظ؛ وليس الأمر كذلك، فإن الأصل في استنتاجه ليس هو قاعدة لغوية تحدد المضمون الدلالي للقول، لفظا أو تركيبا، وإنما هو على الأصح قانون تداولي مستمد من ممارسة التخاطب، قانون يجعلنا نحمل الكلام على أقصى إفادة ممكنة، بحيث يصير التنصيص على الشخص باسم ما يفيد التخصيص وقطع المشاركة بينه وبين غيره، وهو بالذات ماأسميناه بـ«قانون الاستيعاب» عند تناولنا لـ«دلالة الدلالة».

وبعد أن وضحنا كيف أن المعاني التي استخلصها أغلب الأصوليين من المقصودين العباريين [1أ] و[1ب]، بوصفها لوازم إشارية ليست على الحقيقة كذلك، وإنما هي أقرب إلى الاستدلالات الحاصلة بطريق قياس العكس، نمضي الآن إلى ذكر بعض ما يدل عليه هذان المقصودان بإ شارتهما كما حددناها فيما تقدم، أي بعض اللوازم التي لا توسط فيها ولا توقف عليها.

2.4.2 ـ اللوازم الإشارية الحقيقية للمثال الأصولي: قد نقسم اللوازم الإشارية للمعنيين العباريين [1أ] و[1ب] أقساما ثلاثة: لوازم [1أ] ولوازم [1ب] ثم لوازم الجمع بين [1أ] و[1ب]؛ ونكتفي هنا بإيراد بعض الأمثلة عليها، وهي:

أ ـ لوازم إشارية لـ[1أ]:

[1أأ] ـ لا ينزع الطلاق من الوالدة حق إرضاع ولدها،

[1أب] ـ لا يَحرِم الطلاقُ الوالدةَ المرضعة من إنفاق الوالد عليها،

[1أج] ـ الإنفاق على الوالدة المرضعة إنفاق على الولد الرضيع.

ب ـ لوازم إشارية لـ [1ب]:

[1بأ] ـ يتبع الولدُ الوالد في الانتساب إلى أسرته،

[1بب] ـ تُورِّث النسبةُ إلى الوالد الولدَ حقوقا له على والده وحقوقا لوالده عليه،

[1بج] ـ تجعل هذه النسبة لحقوق الوالد امتيازا على حقوق الولد.

ج ـ لوازم إشارية لـ[1أ] و[1ب] مجتمعين:

[1أبأ] ـ تكون النسبة علة في وجوب الإنفاق على المطلقة المرضعة،

[1أبب] ـ ينزل الإنفاق منزلة استئجار المتسَبّب إليه للوالدة المطلقة على إرضاعها،

[1أبج] ـ لا يتوقف وجود النسبة على تحقق الإنفاق.

وقبل أن نشتغل ببيان كيف أن هذه اللوازم العقلية هي ذات طبيعة إشارية خالصة، نلفت الانتباه إلى أن الدلالة التي تُعرّف عند أصوليي الشافعية باسم «دلالة الإيماء أو التنبيه» أَوْلَى بها أن تندرج تحت دلالة الإشارة من أن تدخل في دلالة العبارة كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين[37]؛ قد يكون الحامل لهم على ما ذهبوا إليه هو كون المعنى الإيمائي مقصودا للمتكلم، إذ يجعلونه مقصودا تبعيا لما سيق له الكلام[38]؛ لكننا قد أثبتنا فيما سبق بأن التفرقة بين المقصود وغير المقصود من معاني القول ليست صالحة للتمييز بين الدلالات في الخطاب الشرعي، وإن ظهرت فائدتها في غير هذا الخطاب؛ لذلك لا نعتبرها في مقارنتنا بين النظريتين الدلاليتين: الحنفية والشافعية، ونجعل دلالة الإشارة عند الحنفية شاملة لقسمي دلالة الإيماء ودلالة الإشارة عند الشافعية؛ فالإيماء كالإشارة استلزام لمعنى تابع للمعنى العباري لا يتوسط فيه دليل مشترك ولا تتوقف عليه الفائدة، إلا أن اللازم الإيمائي يتميز بكونه معنى تعليليا، إذ يكون ترتيب حكم مخصوص على وصف مخصوص فيه مشعرا بأن الأول معلول للثاني، فيكون الإيماء إذن ضربا خاصا من الإشارة ليس إلا؛ وعلى هذا، فقد أوردنا من بين أمثلتنا على اللوازم الإشارية المتفرعة من اجتماع المعنيين العباريين: [1أ] و[1ب]، لازما إيمائيا هو: [1أبأ]، الذي يجعل النسبة إلى الأب علة في وجوب الإنفاق على الأم المرضع في حال الطلاق.

والآن يتوجب علينا أن نثبت أن اللوازم الإشارية التي استخلصناها أعلاه من المقصودين العباريين [1أ] و[1ب] منفردين أو مجتمعين، لا يتوسط فيها دليل مشترك (أو علة) ولا تتوقف عليها فائدة المعنى العباري، ؛ ولنقتصر هنا على النظر في اللازم الأول من كل قسم من أقسامها الثلاثة، تاركين للقارئ أمر التحقق من الباقي بنفس الخطوات التي سنأتي الآن على ذكرها؛ إذ يطول بنا المقام لوذهبنا نثبت خلو اللوازم التسعة من هذين القيدين: «توسط العلة» و«توقف الفائدة».

1.2.4.2 ـ الصفة المباشرة للوازم الإشارية الحقيقية: فقد تقدم أن معيار «التوسط بالعلة المشتركة مع الأصل» يمكّن من الاستدلال على انتفاء الحكم بانتفاء العلة بموجب

---

(37) فتحي الدريني: المصدر السابق، ص. 469.

(38) إن اللازم الذي أوردناه في باب دلالة الإشارة أورده علي حسب الله في باب دلالة العبارة، انظر علي حسب الله، المصدر السابق، ص. 237ـ239.

قانون الاستيعاب، من غير أن يؤدي اجتماع الأصل الثبوتي بنفي هذا الفرع الانتفائي إلى التناقض كما إذا قلنا:

أ ـ تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق كما تجب على غير الوالد،

ب ـ ينتسب الولد إلى الوالد كما ينتسب إلى أسرته [أي أفراد غير الوالد]،

ج ـ لما كان الولد ينتسب إلى الوالد، فقد وجبت على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق، ولما كان ينتسب أيضا إلى أسرته، فقد تجب هذه النفقة أيضا على الأسرة.

ولما كان اللازم الإشاري حاصلا بغير توسط العلة، فإنه ينبغي أن يفضي الجمع بين الأصل ونفي هذا اللازم إلى التناقض كما في قولنا:

أ ـ ? تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق الذي ينزع منها حق إرضاع ولدها؛

ب ـ ? ينتسب الولد إلى الوالد دون أن يتبعه في الانتساب إلى أُسرته؛

ج ـ ? لما كان الولد ينتسب إلى الوالد، فقد وجبت على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق من غير أن تكون النسبة علة في وجوب الإنفاق عليها.

فواضح أن هذه الأقوال الثلاثة صريحة التناقض مع مخالفتها لمقتضيات الشرع؛ أما القول الأول، فلأنه يثبت الإرضاع وينفيه معا، إذ يجعل الأم ترضع بموجب النفقة ولا ترضع بموجب الطلاق، علما بأن النفقة والطلاق هما هاهنا متعالقان؛ وأما القول الثاني، فلأنه يثبت النسبة وينفيها، إذ يجعل الولد منتسبا إلى أبيه بمقتضى الولادة وغير منتسب إليه بمقتضى الأصل، مع العلم بأن الولادة والأصل هما أيضا هنا متعالقان؛ وأما القول الثالث، فلأنه يثبت التعليل وينفيه، إذ يجعل الإنفاق مترتبا على النسبة وغير مترتب عليها من نفس الجهة وفي ذات الوقت؛ وإذا ثبت هذا، تعين أن تكون اللوازم الثلاثة: [1أ] و[1بأ] و[1أبأ] لوازم لا تتوسطها أدلة، أي أنها لوازم مباشرة.

2.4.2.2 ـ الصفة غير المقومة للوازم الإشارية الحقيقية: تقدم كذلك أن معيار «توقف فائدة المعنى العباري على اللازم» يوجب أن يكون هذا المعنى اللازم مترتبا على انتفاء المعنى العباري، فضلا عن ترتبه عن ثبوته كما إذا قال القائل:

أ ـ تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق، لأنه وُلِد له منها ولد؛

ب ـ لا تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق، وإن كان قد ولد له منها ولد؛

ج ـ ينتسب الولد إلى الوالد، لأنه مولود له؛

د ـ لا ينتسب الولد إلى الوالد، وإن كان مولودا له؛

هـ ـ إذا كان الولد ينتسب إلى الوالد، فتجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق لثبوت نسبة الولد إليه؛

و ـ قد ينتسب الولد إلى الوالد ولا تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق، على الرغم من ثبوت نسبة الولد إليه.

فظاهر إذن من خلال هذه الأمثلة أن كل واحد من الأقوال الثلاثة: «وُلِد له منها ولد» و«هو مولود له» و«ثبتت نسبة الولد إليه» يلزم عن القول المنفي الذي يتقدمه في الجملة كما يلزم عن مقابله المثبَت، فتكون بذلك الأقوال الثلاثة لوازم غير إشارية، بل لوازم اقتضائية، إذ يتقوم بها المعنى العباري تقوما.

ولما كان المعنى الإشاري لا تَتوقف عليه فائدة المعنى العباري، فقد تعين ألا يكون مترتبا بالضرورة على انتفاء المعنى العباري كما يترتب عليه المعنى الاقتضائي، بل قد يترتب عليه نقيض هذا المعنى الإشاري؛ ويتضح ذلك في الأمثلة التالية:

أ ـ لا تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حال الطلاق، لأن الطلاق ينزع منها حق إرضاع ولدها؛

ب ـ لا ينتسب الولد إلى الوالد، لأنه لا يتبعه في الانتساب إلى أسرته؛

ج ـ قد ينتسب الولد إلى الوالد ولا تجب على الوالد نفقة الوالدة المرضعة في حالة الطلاق، لأن النسبة ليست علة في وجوب الإنفاق عليها.

فواضح كذلك أن الأقوال الثلاثة صريحة الاتساق وإن خالفت مقتضيات الشرع ؛ أما القول الأول، فلأنه يجمع بين نفي واجب الإنفاق ونفي حق الإرضاع باعتبار أن الإنفاق والإرضاع متلازمان؛ وأما القول الثاني، فلأنه يجمع بين نفي النسبة إلى الوالد ونفي النسبة إلى أسرته بوصف النسبة الأبوية والنسبة العائلية متلازِمَتَين؛ وأما القول الثالث، فلأنه يجمع بين نفي واجب الإنفاق ونفي تأثير النسبة باعتبار أن تأثير النسبة شرط في وجوب الإنفاق. وإذا ثبت هذا، تعين أن تكون اللوازم الثلاثة: [1أأ] و[1بأ] و[1أبأ] لوازم لا تتوقف عليها الفائدة، أي لوازم غير مقومة.

فحينئذ يتبين أن جملة اللوازم التسعة السالفة الذكر التي استنتجناها من المعنيين العباريين [1أ] و[1ب]، تستوفي الشرطين الضروريين لتحصيل حق الدخول في اللوازم الإشارية، أي «عدم التوسط بالدليل» و«عدم التأثير في الفائدة»؛ فهي إذن لوازم مباشرة وغير مقومة، وهذا هو بالذات مطلوبنا.

ومما ينبغي أن يُعرف في هذا المقام أن الأصوليين ألحوا على اختلاف اللوازم الإشارية

للقول، عددا وإدراكا؛ فقد تكون إشارات القول قليلة يسهل على الأصولي إحصاؤها وترتيبها، أو تكون كثيرة لا يتيسر إحصاؤها، بله ترتيبها؛ وقد تكون هذه الإشارات قريبة يدركها الأصولى ببادئ النظر أو تكون بعيدة يحتاج فيها إلى إعمال النظر. وعندنا أن هذا التنوع في العدد والاختلاف في الإدراك يدلان على أن دلالة الإشارة ذات قوة لزومية تفوق قوة جميع الدلالات الأخرى.

ولا يبعد أن يكون اتساع هذه القوة الاستنتاجية هو الذي حمل الأصوليين على اعتبار دلالة الإشارة غير مقصودة لا بالأصالة ولا بالتبع؛ فلما تيقنوا من أن اللوازم الإشارية لا يمكن ضبطها دفعة واحدة ولا للوهلة الأولى، فقد انساقوا إلى تقرير أنها لا تقع تحت القصد، بحجة أن القصد هو الإرادة، ولا إرادة بغير العلم بالمراد.

والحق أن هذه القوة اللزومية تجعل دلالة الإشارة أكثر نفوذا في الجانب العقلي المنطقي من غيرها حتى إنها تنزل منها منزلة «اللزوم الصناعي» من العلاقات الاستدلالية المنطقية؛ ولو أن هذا اللزوم الصوري يقوم - تركيبيا - على «مبدإ التولد من مسلمات مخصوصة بواسطة قواعد مخصوصة»، مما يجعله غير قابل للمقارنة باللزوم الإشاري في صيغته الأصولية، فإنه ينطوي على خاصيتي «التكثر» و«التعمق» اللتين نجدهما في هذا اللزوم الأخير إلى حد أنه لا توجد فيه نهاية لهذا التكثر والتعمق، فقد تتوالد اللوازم الصناعية بعضها من بعض بغير انقطاع وتتراتب بعضها فوق بعض من غير انتهاء[39]؛ وكذلك اللوازم الإشارية لا مانع من حيث المبدأ من أن تتكاثر حتى لا نكاد نجد لها حدا تقف عنده ولا من أن تتغلغل حتى لا نكاد نظفر بأفق تبقى دونه، ولو أنها من حيث الواقع محدودة بحدود القدرة الاجتهادية للأصولى، فضلا عن حدود قدرته الاستنتاجية من جهة أنه إنسان، لا آلة تشتغل بدون توقف، ولا مَلَك يطّلع على المُغَيَّب.

وفي الختام، نقول إنه إذا تقرر أن هذه الدلالات الأصولية الأربع هي دلالات صريحة في التقيد بالسياق لظهور انبنائها على القصد، لزم أن تكون داخلة فيما أطلقنا عليه اسم «الاستلزامات المقامية» والتي ذكرنا أنها تشمل «الاستلزامات التخاطبية المخصَّصة» و«الاستلزامات التخاطبية السُّلَّمية المعمَّمة» و«الاستلزامات التخاطبية الجُملية المعمَّمة»؛

(39) ليس من العسير تصور هذا التكاثر للوازم، إذ يكفي لذلك أن نعطف كل قول على نفسه عطفاً لا يتناهى أو نرتبه على نفسه ترتيباً لا ينقطع كأن نستدل من القول: «ب» على القول: «ب و ب» ونستدل من هذا الأخير على القول: «ب و ب» و «ب و ب»)، وهكذا من غير نهاية؛ وكأن نستدل من القول: «ب» على القول: «إذا ب، فإن ب» ونستدل من هذا الأخير على القول: «إذا، إذا ب، فإن ب، فإن إذا ب، فإن ب، فإن ب»، وهكذا بدون توقف.

وحتى نبين كيف ترتبط ضروب الدلالات الأصولية بهذه الاستلزامات المقامية نعيد صوغ تعاريفها على مقتضى المقومات التعريفية لهذه الاستلزامات؛ ونحتاج في هذه الصياغة إلى المفهومين: «الاستلزام التخاطبي المخصص» و«الاستلزام التخاطبي السلمي المعمم»، وقد أسلفنا أن مبنى الأول على اعتبار مقام خاص في الاستدلال بواسطة قواعد التخاطب على المقصود من الكلام، بينما يكون مبنى الثاني على اعتبار مقام عادي في الاستدلال بقاعدة الكم من قواعد التخاطب على المقصود من الكلام، إن ثبوتا أو انتفاء؛ ولنجتزئ للتعبير عن الاول بالنعت: «التخاطبي»، وللتعبير عن الثاني بالنعت: «السلمي».

ويمكن أن تتخذ التعاريف المقامية للدلالات الأصولية الصورة التالية:

أ ـ **دلالة العبارة:** يستلزم القول ب استلزاما **عباريا** القول جـ متى استلزم ب استلزاما تخاطبيا جـ ولم يستلزم نقيضه ـ أي لاب ـ استلزاما تخاطبيا جـ.

ب ـ **دلالة الاقتضاء**[40]: يستلزم القول ب استلزاما اقتضائيا القول جـ متى استلزم ب استلزاما تخاطبيا جـ، واستلزم نقيضه ـ أي لاب ـ استلزاما تخاطبيا جـ.

ج ـ **دلالة الدلالة:** يستلزم القول ب استلزاما **دلاليا موافقا** القولَ جـ متى استلزم ب استلزاما سُلـَّميا ثبوتيا جـ ويستلزم القول ب استلزاما **دلاليا مخالفا** القول جـ متى استلزم نقيضه ـ أي لاب ـ استلزاما سُلميا انتفائيا نقيض جـ ـ أي لاجـ ـ.

د ـ **دلالة الإشارة:** يستلزم القول ب استلزاما **إشاريا** القول جـ متى استلزم ب استلزاما تخاطبيا جـ ولم يستلزم نقيضه ـ أي لاب ـ استلزاما تخاطبيا نقيض جـ ـ أي لاجـ ـ.

يتخلص من هذا الفصل الأول من الباب الأول أن «المنطق»، بصفة عامة، سواء أكان اصطناعيا أم كان طبيعيا، يبحث في علاقة تجمع بين أوصاف ثلاثة هي «القولية» و«الانتقالية» و«الطلبية»؛ وهذه العلاقة الانبنائية هي التي خصها علماء المسلمين باسم «اللزوم»، وهي على ضروب مختلفة، منها الاصطناعي الصوري الذي وضحنا بعض خصائصه في مدخل هذا الباب، ومنها الطبيعي المضموني، وقد وقفنا على ثلاثة ضروب منهُ، وهي: «اللزوم الدلالي اللفظي» و«اللزوم الدلالي البنيوي» و«اللزوم التداولي التخاطبي»؛ ويندرج تحت الضرب الأول «الخصوص» و«الترادف» و«التزايل» و«التعاكس» وتحت الضرب الثاني «اللزوم الدلالي» و«اللزوم الاقتضائي» و«اللزوم القضائي» و«اللزوم التشارحي» كما يندرج تحت الضرب الثالث «اللزوم التخاطبي المخصص» و«اللزوم

---

(40) الاقتضاء اقتضاءان: اقتضاء دلالي واقتضاء تداولي، انظر
KEENAN: «Two kinds of Presupposition in Natural language».

التخاطبي السُلَّمِيّ المعمم» و«اللزوم التخاطبي الجُمْلِي المعمم»، ثم قمنا ببيان كيف أن اللزوم التداولي التخاطبي قد يكفي في صياغة أنواع الدلالات التي اختص الأصوليون بالنظر فيها، لا سيما الحنفية منهم، وهي «دلالة العبارة» التي هي لزوم المقصود من سياق القول، و«دلالة الاقتضاء»، وهي لزوم معنى عن المقصود العباري وعن نقيضه، و«دلالة الدلالة» التي هي لزوم معنى بطريق أَوْلَـى عن هذا المقصود العباري، و«دلالة الإشارة»، وهي لزوم معنى عن المقصود العباري من غير أن يلزم عن نقيضه ولا أن يلزم عنه بطريق أولى؛ وقد حملتنا هذه التحديدات اللزومية للدلالات الأصولية على تجديد النظر في بعض التعاريف المقررة والأمثلة المكررة حتى كأن الدارس الأصولي لا قدرة له على استخراج أشباهها من النصوص، فضلا عن إيجاد نظائر لها من عنده؛ وعسى أن يكون هذا النظر الجديد داعيا إلى إخراج الدرس الأصولي من جموده الذي طال أمده بالقدر الذي لم يعد يطاق، وقد تكون لنا ـ إن شاء الله ـ عودة إلى هذا الموضوع، فنتخير أمثلة جديدة، آيات كريمة وأحاديث شريفة، نقوم بتطبيق مبادئ اللزوم الطبيعي عليها.

الآن وقد أنهينا الكلام في انبنائية الدليل الطبيعي وتَوضَّح لنا كيف أن تمسكها بالمضمون وتقيدها بالنطاق المعرفي واحتمالها للمراتب، كلها تفضي إلى تكوثر الدليل الطبيعي بما قد تقصر عن استيعابه وسائل الصياغة المنطقية الصورية، يتعين علينا التطرق إلى الجانب الثاني من بنائية الدليل الطبيعي، وهي «الإقامة» التي تجعل منه بناء نظريا ذا قيمة وصالحا للاحتجاج به.

الدليل الطبيعي والإضمار التخاطبي

إذ عرفتَ أن المنطق ينظر في الاستدلال وأن الاستدلال هو طلب الدليل، فاعلمْ أنه لا بد من التسليم بأن الاشتغال بالمنهجية المنطقية كان سمة مميزة للمعرفة الإسلامية العربية، ذلك أن موضوع «الدليل» هـمٌ أغلب علماء المسلمين من متكلمين وأصوليين وبلاغيين ونحويين وغيرهم، كما هـمٌ هذا الموضوع بالطبع الميزانيين والفلسفيين، وهم الذين اختصوا بصريح الاشتغال بالمنطق؛ ولا بدع في ذلك مادام الاستدلال هو، على الحقيقة، أصل أصول المنهجية، ومادامت أغلب العلوم الاسلامية، لا سيما منها علم الكلام وعلم الأصول وعلم البلاغة، اشتغلت بالمنهجية، إن وصفا أو تحليلا أو بناء؛ كما أنه لا بدع في أن تؤثر هذه العلوم بعضها في بعض، فتنتقل، على سبيل المثال، أوصافُ الدليل من المنطق إلى علم الكلام، ثم منهما إلى علم الأصول، فإلى علم البلاغة، وتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بألوانها المختلفة من علم إلى آخر، كأن يُـعرَض الدليل في المنطق بلون علم الكلام أو علم الأصول، وقد تجتمع الألوان المختلفة للدليل في العلم الواحد، وما هذا وذاك إلا لأن التراث الإسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية ظاهرة يكاد يتفرد بها عن غيره.

ونحن الآن نتولى بيان الخصائص المنطقية للدليل بوصفه متعلّقا لـ«فعل الإقامة» كما حددناه في مدخل هذا الباب، وهي الخصائص التى تجعل منه قولا نظريا وحُجُيا وقيميا، وحيث إن ما يعنينا هنا هو الدليل الطبيعي، فإننا سنبسط الكلام في خاصيته الإضمارية؛ ويجمل بنا، قبل الدخول في تفصيل هذه الخصائص، القيام بمقابلة مفهوم «الدليل» بغيره من المفاهيم التي تلابسه، فننظر فيما يشترك به معها وفيما يفترق به عنها.

1 ـ اتساع مفهوم «الدليل»

1.1 ـ الدليل والسلطان:

إن مفهوم «السلطان» يباين مفهوم «الدليل» ويظهر التباين بينهما في الوجوه التالية:

أ ـ السلطان بمعنى القوة المادية: لا يستمد الدليل قوته إلا من إعمال الفكر، بينما السلطان يستمد قوته من الموقع المادي الذي يحتله، سواء ٱستعان في ذلك بالدليل أم لم يستعن به، لأن الدليل يبقى أمرا زائدا عليه.

ب ـ السلطان بمعنى إثبات الاستعلاء: يُلْقي المتكلم بالدليل إلى الغير على جهة التساوي والتعاون، حتى يتم الظفر المشترك بالصواب في مسألة ما، بينما يُلْقي المتسلط بأمره إلى الغير على جهة الاستعلاء والتفاضل، حتى يتم استتباب الأمن في ظروف مكانية وزمانية معينة.

ج ـ السلطان بمعنى القوة الوازعة: يطلب صاحب الدليل إقناع الغير، سالكا في ذلك مسالك تجلب رضا هذا الغير، بينما صاحب السلطان قد تكتسي مسالكه في الإقناع صبغة الإكراه والقمع كأن يُذكِّر بمكانته، فيقول لمخاطبه: «سَلِّمْ بكذا، لأني أرى كذا»، أو يلجأ إلى التخويف، فيقول: «سَلِّم بكذا، لأنك إن لم تفعل، تعرضت لكذا»، أو يتوسل بالعوامل النفسية، فيقول: «لِمَ لا تُسَلِّم بكذا وأنت الرجل اللبيب؟».

وعلى الجملة، فإن الدليل سبيل عقلي إقناعي استرضائي، بينما السلطان قوة مادية استعلائية وازعة؛ ولا ينفع المعترض أن يقول بأن الدليل هو نفسه سلطان، لأنه يكون قد خرج بمفهوم «السلطان» من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، ولا عبرة بالمعنى المجازي بهذا الصدد.

2.1 ـ الدليل والحدس:

يفارق مفهوم «الحدس» (أو «مفهوم «الاستبصار») مفهومَ «الدليل» (أو مفهوم الاستدلال) في كون مُدْرَك الحدس مُدْرَكاً مستفاداً بطريق مباشر كما لو كان ينقدح في قلب الإنسان انقداحا من غير استدعاء ولا اصطناع وسيلة، بينما مُدْرَك الدليل هو مُدْرَك مستفاد بطريق غير مباشر قائم على طلب الإنسان له وعلى ابتناء أداة لتحصيله أو قل بإيجاز، الحدس عطاء، في حين الدليل بناء؛ لكن هذا التقابل بين «الحدس» و«الدليل» لا يمنع من أن يُرَد أحدهما إلى الآخر.

فقد يُرَد «الحدس» إلى «الدليل» بطريق التحليل والترتيب؛ فالحدس، وإن حصل بانقداح مفاجئ في القلب، فإنه، على الحقيقة، تأملٌ أُضمِرت فيه أمور تحتاج إلى الإظهار، وبإظهارها يتخذ الحدس صورة الدليل.

كما أن «الدليل» قد يُرَد إلى «الحدس»؛ فالدليل، وإن كان صيغة في التعبير تطول أو تقصر وكان ضربا من التأمل يبعد أو يقرب، فإنه، بعد طول المران وحصول الملكة فيه، يصير بمنزلة الحدس، فلا يحتاج صاحبه إلى استحضار الوسائط التي تدخل في تركيبه كما

لو كانت تطوى فيه طيا، فيحدس الموسوط حدسا.

ولا أدل على ذلك من الكشوفات العلمية نفسها، فمنها ما كان حصيلة حدوس العالِم أو استبصاراته (مثال: «دلالة سقوط التفاحة») قبل أن يتمهد له الطريق لنظم الأدلة عليه (مثال: «ترتيب قانون الجاذبية»)، ومنها ما حَـذِق العالِـم الاستدلال عليه حتى صار عنده بمنزلة المعاني الراسخة التي لا تحتاج إلى توسط ولا إلى تأمل، وقد غابت هذه الحقيقة ـ وهي إمكان تقلب المعنى الواحد بين الاستبصار والاستدلال ـ عن البعض، فلـوَى لسانه بنسبة مُـدْرَكات الدليل إلى المنطق والعقلانية ونسبة مُـدْرَكات الحدس إلى الانفعال واللاعقلانية، ثم تعجل، فبنى على هذه التفرقة أحكاما تضر بالعلم والمعرفة؛ والحق أن الدليل قد ينقلب حدسا بالعمل والممارسة كما أن الحدس قد ينقلب دليلا بالنظر والمفاكرة.

3.1 ـ الدليل والرأي:

إن لمفهوم «الرأي» دلالتين: إحداهما عامة والثانية خاصة.

أما الدلالة العامة، فهي الأخرى تنقسم إلى منطقية وغير منطقية.

أما الدلالة العامة غير المنطقية للفظ «الرأي»، فتقوم في كون هذا اللفظ يُـطْـلَق على كل قول مفيد لحكم معين يصدر من القائل بقصد التعبير عن نظرته في موضوع ما أو عن موقفه من وضع ما، سواء أَطـُلِـب منه ذلك أم لم يطلب، وسواء أَقَصَد من ورائه أمرا أم لم يقصد، كما لو جاء عفوا على لسانه.

وأما الدلالة العامة المنطقية لهذا اللفظ، فتقوم في كونه يُستعمَل بمعنى القول الذي يفتح به القائل الخطاب ويُـظهِر به استعداده للدخول عند الحاجة في عملية التدليل التي تثبته؛ وقد أطلق أهل المناظرة على هذا الضرب من الرأي الذي يمهد للتدليل، سواء كان هذا التدليل من مبادرة المتكلم أو من مطالبة المستمع، اسم «الدعوى».

وأما الدلالة الخاصة للفظ «الرأي،» فهي بذل الجهد لاستخراج الحكم العملي من النصوص الشرعية، فيكون الرأي مرادفا لمعنى «الاستنباط العقلي»، وبما أن الاستنباط عملية استدلالية، فإن الرأي يصير حينئذ مردودا إلى الدليل.

وخلاصة القول في «الرأي» أنه يكون إما قولا خارجا عن معنى الدليل متى استقل بنفسه، أو يكون قولا متضمَّنا فيه، فينزل منه منزلة الدعوى التي يُستَدَل بباقي الدليل عليها كما هو الشأن عند أهل المناظرة، أو يكون قولا مطابقا لمعنى «الدليل»، فيشتمل على الحكم وعلى مُستَنَـده كما هو عند علماء الأصول.

4.1 ـ الدليل والعلة:

يفترق مفهوم «التعليل» عن مفهوم «التدليل» من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ أن مبنى التعليل يكون على **العلم بالعلل**، بينما يكون مبنى التدليل على **العلم بالمقدمات**؛ وبيّنٌ أن العلة غير المقدمة، فالعلة تختص بالدلالة على ما يتوقف عليه وجود الشيء بالوجه الذي وُجِد به، بينما المقدمة لا دلالة لها بالضرورة على كيفية الوجود، بل قد تفيد أي حكم، كائنا ما كان، سواء أتعلق بالوجود أم تعلق بغيره.

ب ـ غاية التعليل **التفسير**، بينما غاية التدليل **التبرير**؛ ذلك أن العلل التي يستقرئها العالم عند النظر في موضوع معين تفيد في الكشف عن طبيعته وفي توسيع معرفته به، بينما المقدمات التي يذكرها الناظر المستدل تفيد أصلا في تحصيل الإقناع والاقتناع.

ج ـ لا ضرورة في تعلق التعليل بالصدق، بينما التدليل يقوم عليه بالضرورة؛ فالواقعة التي يطلب العالم عللها لا ينشغل بصدقها أو كذبها، بقدر ما ينشغل بفهمهما وتفسيرها، بينما القول الذي يطلب المنطقي التدليل عليه يشغله تَـرَتـُّـب صدقه على صدق غيره من الأقوال.

إلا أن الافتراق بين العلة والدليل من هذه الوجوه لا يمنع من تداخلهما تداخل الجزء مع الكل؛ فقد تكون العلة جزءا من الدليل، فعلى سبيل المثال، قد يُعَـدُّ من يُبيِّن العلة في كون المتهم يخلو من الداعي إلى ارتكاب الجريمة التي تُنسب إليه، بمنزلة من يساهم في التدليل على براءته؛ كما أنه قد يكون الدليل جزءا من التعليل، فمن يستدل على أن المقاصد الشرعية الأصلية لا يمكن البرهان عليها بالطريق المألوف، فإنه يُبيِّن العلة في كونه يحتاج إلى استعمال دليل يخالف هذا الطريق.

أضف إلى ذلك أن التفرقة بين الدليل والعلة لم يكن العمل دائما جاريا بها في العلوم المنهجية الإسلامية؛ فقد كان يطلق في علم المناظرة على «المدَّعِي» ـ أي صاحب الدعوى ـ اسم «المستدل» واسم «المعلِّل»، كما كانت العلة في أصول الفقه تدخل في تركيب الدليل، ولولاها لامتنع فيه انتقال الحكم من الأصل إلى الفرع.

5.1 ـ الدليل والسند:

إن مفهوم «السند» كمفهوم «الدليل» يفيد معنى «الطريق الموصل»، وقد يكون طريقا موصلا إلى ملفوظ أو إلى معقول.

أما الملفوظ الذي يُـدْرَك بطريق السند، فهو «المتن» كما في «متن الحديث»، فيكون السند إذذاك عبارة عن جملة الرجال أو الرواة الذين نقل عنهم هذا المتن.

وأما المعقول الذي يُـدْرَك بطريق السند، فهو نوعان اثنان:

أ ـ **نوع التقوية** كما يرد عند أهل المناظرة، فيكون السند عبارة عما يُذكَر من القول في معرض تعضيد الاعتراض، لا في معرض التدليل؛ فلو قال القائل عند رؤية شيء: «هذا

إنسان»، فقد يعترض عليه المخاطب بقوله: «لا أسلم لك بأن هذا إنسان، فلِـمَ لا يجوز أن يكون شجرة؟»، فالقول: «يجوز أن يكون هذا شجرة» يُـعدُّ سندا مقويا للاعتراض: «لا أسلم لك أن هذا إنسان»، من غير أن ينزل هذا القول منزلة الدليل على صحة الاعتراض.

ب ـ نوع التأسيس كما يرد عند أهل نظرية الحجاج الحديثة[1]، فقد يُـؤتَى بالدليل على قول ما، فيتطلب هذا الدليل الاستناد إلى مزيد من الاعتبارات التي تُـظهِـر وجوه استقامته ومناسبته لما سيق له؛ وغالبا ما تكون هذه الاعتبارات المزيدة هي المجال النظري أو العملي الذي وقع اقتباس الدليل منه، فإن كان الدليل قانونا طبيعيا، فسنده يتمثل في النظرية العلمية التي يدخل فيها، وإذا كان حكما قضائيا، فسنده يتمثل في المذهب التشريعي الذي يندمج فيه.

غير أنه تنبغي الإشارة بهذا الصدد إلى أن الفرق الأساسي بين «السند» و«الدليل» لا يوجد في البنية التركيبية، لأن السند، سواء كان المراد منه التقوية أو التأسيس، لا يختلف في صورته عن الدليل، وإنما يكمن هذا الفرق في البنية التداولية، ذلك أن السند، وإن أتَى على صورة الدليل، فإما أنه لا يُـقصَد به التدليل كما هو الحال في التقوية، وإما أنه يُـقصَد به إقامة الدليل على دليل سابق، فينزل منزلة «دليل الدليل»، كما هو الحال في التأسيس.

6.1 ـ الدليل والشاهد:

«الشاهد» دليل يختص بالوصفين التاليين:

أ ـ وصف المثول: يتميز الشاهد بكونه يدل على أمر حاضر أو ماثل يُـتوسَّـل به إلى غيره، ويُـظهِر ما كان خفيا منه.

ب ـ وصف المثال: يُـذكَر الشاهد لبيان فساد دليل الخصم، فينزل منزلة الدليل الذي يبين تخلف النتيجة في دليل الخصم، بمعنى أن يوجد هذا الدليل ولا يوجد مدلوله؛ كأن يقول الخصم: «إن هذا الكون قديم، لأنه أثر من آثار القديم، وكل ما كان أثرا من آثار القديم، فهو قديم» ، فيأتي المعترض بالشاهد الذي ينقض هذا الدليل، وهو «الحوادث اليومية»، فهذه الحوادث، ولو أنها أثر من آثار القديم، لا ينازع أحد في كونها غير قديمة، فحينئذ لا يصح أن يكون كل ما هو أثر من آثار القديم قديما؛ وبهذا، يكون الشاهد بمنزلة المثال الذي يُبطِل الحكم الكلي.

---

(1) انظر البنية التي صاغها للدليل أحد مؤسسي نظرية الحجاج المعاصرة في كتابيه:
TOULMIN, S.E: **The Uses of Argument**, Cambridge University Press, pp. 13-99; TOULMIN, S.E. JANICK, A. RIEKE, R: **An Introuction to Reasoning**, Macmillan Publishing, New York, pp. 57-63.

وعليه، فإن «الدليل» أعم من «الشاهد»، نظرا لكونه لا يُشترَط فيه حصول الحضور، ولا ينحصر في المثال المُبْطِل.

7.1 ـ الدليل والأمارة:

«الأمارة» دليل يتصف بالخصائص التالية:

أ ـ **العَـلَمية**: الأمارة هي أصلا «علامة»، والعلامة تكون منصوبة للدلالة على أمر معين كأن يكون الدخان علامة على النار، وأن يكون الغيم علامة على المطر.

ب ـ **الظنـية**: الأمارة تفيد عدم القطع ـ أي الظن ـ بصدد الوجه الذي تدل به على المقصود منها، بمعنى أنها تنفك عن الشيء الذي تدل عليه، كأن يشاهَد الغيم ولا ينزل المطر.

ج ـ **الظهور**: الأمارة هي علامة ظاهرة تعبِّر عن المقصود منها لمن أراد الاعتبار بها وتتبين على وجهها لمن طلب البيان بها، حتى إنها تُستعمَل بمعنى «الآية» التي هي، في الاصطلاح، الدليل البيِّن.

وعلى هذا، فـ«الدليل» أعم من «الأمارة»، إذ يشملها ويشمل غيرها مما يقوم على «الرمزية» بَدَل «العَلَمية»، وعلى «القطعية» بدل «الظنية»، وعلى «التقدير» بدل «الظهور».

8.1 ـ الدليل والبيّنة:

إن «البَـيِّـنَـة» كـ«الدليل» تفيد ما يفيد مع اختصاصها بالوجوه الآتية:

أ ـ **البيان**: البينة ما كان من الأدلة ظاهرا للقلب أو واضحا للذهن، وهذا الظهور أو الوضوح يجعل البينة قريبة الإدراك، بحيث تتسارع إلى فهم كل من صح عقله واعتدل تمييزه.

ب ـ **الإقناع**: تكون البينة بمنزلة الدليل الذي بلغ درجة في الوضوح يصير معها المتوسل به قادرا على الظهور على خصمه كما لو كان هذا الدليل الظاهر مستغنيا بظهوره عن جانب الاستدلال فيه.

ج ـ **العيان**: تحمل البَيِّنة معنى «الدليل» الماثل للعيان، فتندرج تحتها «الشهادة» و«الوثيقة» و«الأثر» وكل ما يمكن أن يقع تحت الإدراك بواسطة الجوارح، وقد كادت البينات تختص في العلوم الطبيعية المعاصرة بالدلالة على جملة الملاحظات والتجارب التي يحصلها العالم بقصد إثبات أو إبطال فرضية أو نظرية ما.

وعلى الجملة، فـ«البينة» أخص من «الدليل»، حيث إنها تكاد تستغني بظهورها عن التأمل البعيد وتنكشف للعيان دلالتها، فيضطر الخصم إلى الإذعان والتسليم بها، أو قل، إن شئت، إن البينة هي الدليل الظاهر العيني المقنع.

9.1 ـ الدليل والحجة:

لقد استُعْمِل لفظ «الحجة» كمرادف لـ«الدليل» عند البعض، ولكن غلب على البعض الآخر استعماله بمعنى أخص، ونحن نورد هنا وجهين تختص بهما الحجة من دون الدليل:

أ ـ إفادة الرجوع أو القصد، ذلك أن الحجة مشتقة من الفعل: «حج»؛ ومن معاني هذا الفعل معنى «رجع»، فتكون الحجة أمرا نرجع إليه أو نقصده، ولا نرجع إليه أو نقصده إلا لحاجتنا إلى العمل به، فالحجة بهذا المعنى هي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

ب ـ إفادة الغلبة: ذلك أن الفعل: «حج» يدل أيضا على معنى «غلب»، فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة، فيصير بذلك مغلوبا؛ ويتبين من هذا المعنى أن الحجة ترد في سياق الجدل والمناظرة، إلا أن ورودها في هذا السياق قد يكون بقصدين: إما بقصد طلب العلم ونصرة الحق، وقد ينتج عن هذه النصرة غلبة الخصم، وإما بقصد طلب الغلبة ونصرة الشبهة، من غير أن ينتج عن حصول الغلبة حصول العلم.

ويجتمع لنا من المعنيين السابقين للحجة أنها بالذات الدليل الذي يُقصَد للعمل به، ولتحصيل الغلبة على الخصم، مع نصرة الحق أو نصرة الشبهة.

وبهذا، يكون «الدليل» أعم من «الحجة»، فلا يُقصَد للعمل به فحسب، بل قد يوضع لمجرد النظر فيه كما لا يُؤتَى به في موطن الرد على الخصم فقط، بل قد يُبنَى في موطن مستقل عن أية خصومة.

10.1 ـ الدليل والبرهان:

«البرهان» هو الدليل الذي يتصف بالخصائص التالية:

أ ـ التواطؤ: يحرص صاحب البرهان أو «البرهاني» على أن تكون الألفاظ التي يستعملها والقواعد التي يصوغها خالية من كل أثر من آثار اللبس الدلالي كالاشتراك والإجمال والإشكال والخفاء، حتى تكون الألفاظ دالة على معانيها بوجه واحد لا ثاني له، وتكون القواعد مفيدة لإجرائيتها بطريق واحد ووحيد؛ وهذه الدلالة الواحدة أو الإفادة الواحدة هي ما اصطلح عليه المتقدمون بلفظ «التواطؤ».

ب ـ الصورية: لا يستقيم الدليل على أصول البرهان إلا إذا كان بالإمكان رده إلى جملة من الصيغ والتراكيب أو قل جملة من الصور التي تستغني بشكلها وترتيبها عن اعتبار المضمون الدلالي للألفاظ والعبارات التي استُبدلت بها هذه الصيغ والتراكيب.

ج ـ القطعية: لما انبنى البرهان على التواطؤ والصورية، فقد ارتفع التردد أو الاحتمال عن النتائج التي يتوصل به إليها، بمعنى أن البرهان يفيد القطع.

وقد شاع في الاستعمال أن القطع مرادف لليقين، فيكون البرهان بذلك مفيدا لليقين، لكن القطع عندنا هو وصف اختياري وتقريري، إذ يقوم أساسا على وضع الرموز وضعا وتركيبها بواسطة قواعد مبنية بناء، حتى إننا قد نقرر صدق المقدمات تقريرا أو نقدره تقديرا؛ وقد لا نبالي بهذا الصدق، ونقف عند حد الاستنتاج من المقدمات ولو لم تكن صادقة، بينما اليقين في نظرنا هو وصف إلزامي وتحقيقي، إذ أنه يستند أساسا إلى مقدمات صادقة في أصلها بينة بنفسها، لا بتقرير أو تقدير منا.

د ـ **الاستقلال**: يبدو أن البرهاني، ما أن ينتهي من صنع برهانه، حتى يستقل هذا الصنيع عنه، كما يستقل عن المخاطَب به حتى ولو كان عنصرا حاضرا في تصوره وبناء قواعده، فتتولاه الآلة لتحسبه حسابا؛ وهكذا، يتضح أن البرهان لا تعلق له بالمجال الذي يُستعمل فيه، وإن كان هذا المجال هو الأصل في النهوض به.

وبهذا الاعتبار، يفترق «الدليل» عن «البرهان» لكونه يشمل، بالإضافة إليه، أصنافا أخرى من الاستدلال قد تدل ألفاظها على المعاني بضرب من ضروب الالتباس، وقد لا تفارق مضامينَها، أو لا تحتاج إفادتها إلى الجزم؛ ولا يضيرها هذا ولا ذاك لِـما لها من روابط بمقامات الكلام.

يتحصل مما سبق أن مفهوم «الدليل» مباين لمفهوم «السلطان» ومردود إلى مفهوم «الحدس»، كما أنه شامل لـ«الرأي» و«العلة» و«السند» و«الشاهد» و«الأمارة» و«البينة» و«الحجة» و«البرهان»، مع اختصاص كل من هذه المفاهيم بأوصاف تميز بعضها عن بعض.

2 ـ الخصائص المنطقية للدليل

1.2 ـ الترتيب والترتب:

لننظر في النص التالي:

[1] ـ لو كان في الأرض والسماوات آلهة غير الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا، فإذن ليس فيهما آلهة غير الله؛

يتبين لنا أن هذا النص يتصف بالسمات التالية:

أ ـ أنه مركب من عدد من الأقوال، وهي:

[1أ] ـ لم تفسد الأرض والسماوات،

[1ب] ـ فسدت الأرض والسماوات [وهو نقيض القول: [1أ]]،

[1ج] ـ ليس في الأرض والسماوات آلهة غير الله،

[1د] ـ في الأرض والسماوات آلهة غير الله [وهو نقيض القول: [1ج]].

ب ـ كل قول من هذه الأقوال الأربعة يفيد حكما معينا يقع تصديقه أو تكذيبه، وكل حكم يحتمل الصدق أو الكذب يسمى في اصطلاح المناطقة «قضية».

ج ـ أن هذه الأقوال مرتبطة فيما بينها ارتباطا يجعل النص متكامل الفائدة؛ ويظهر هذا الارتباط في الأدوات التي استعملت في هذا النص، فمنها حرف الامتناع للامتناع: «لو»، وجوابه: «لـ» وحرف الاستدراك: «لكن»، وحرف الاستتباع: «فـ» وأداة توكيد الاستتباع: «إذن».

د ـ أن هذا الارتباط بين الأقوال الأربعة هو بمنزلة علاقة موجَّهة (بفتح الجيم المشددة) أو قل بمنزلة «ترتيب»، بحيث ينقسم النص إلى طرفين اثنين: أحدهما بمثابة مصدر لهذه العلاقة، وهو يشمل القولين: «لو كان في الأرض والسماوات آلهة غير الله، لفسدتا» و«لم تفسد الأرض والسماوات»، والآخر بمثابة مقصد لها، وهو يشتمل على القول: «ليس في الأرض والسماوات آلهة غير الله»؛ ولا يصح أن نعكس اتجاه ارتباط هذين الطرفين، فنجعل ما كان منهما مصدرا مقصدا وما كان مقصدا مصدرا كأن نقول: «ليس في الأرض والسماوات آلهة غير الله، فإذن لو كان في الأرض والسماوات غير الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا».

هـ ـ أن هذا التوجيه في الارتباط بين الطرفين المذكورين يتخذ صورة تعلق الطرف الثاني بالطرف الأول **بحيث متى صدق الأول صدق الثاني بالضرورة**، أي بحيث يترتب صدقه على صدقه، مما يجعل الطرف الأول يسمى بـ«المُقَدَّم» أو «الملزوم» أو«المقدمتين»، ويجعل الطرف الثاني يسمى بـ«التالي» أو «اللازم» أو «النتيجة»؛ ولا فرق بين مفهوم «الترتب» ومفهوم «الانبناء» سوى أن ظاهر اللفظ في الأول يفيد معنى «الترتيب»، في حين يبقى هذا المعنى مضمرا في الثاني.

بناء على ما سبق، يتضح أن كل نص ترتبط أقواله ارتباطا موجَّها توجيها يجعل أحد طرفيه متعلقا بالآخر، يُعَد بمثابة «دليل»، **فالدليل إذن هو ما كان من النصوص مرتب الأقوال ومترتبا بعضه على بعض.**

ولا يخفى أن الناطق يستخدم الأدلة لبلوغ مقاصد متعددة؛ فقد يستدل لنفسه على أمر مخصوص، طلبا للعلم بوجه من وجوهه، وقد يطلب التوصل إلى نتيجة معينة بواسطة مقدمات يصوغها من عنده، كما أنه قد يتعاطى للاستنتاج من مقدمات صاغها غيره؛ وقد لا يحتاج إلى التسليم بصدق المقدمات التي ينطلق منها، لأن الذي يعنيه منها هو ما يترتب عليها من النتائج.

وقد يستدل الناطق، طلبا لإقناع الغير، فيسلم بصدق المقدمات، ويبني عليه صدق

النتيجة، لاعتقاده أن هذا الغير يقبل مقدماته، ولا يحتاج إلا إلى بيان كيف أنها تُثبِت نتيجته.

ولما كان الناطق يحتاج في دليله إلى استخدام المقدمات التي تكفي لحصول النتيجة المطلوبة، فقد يحتاج إلى أكثر من مقدمة واحدة، كما أنه قد يطوي منها ما يعلم أن الغير محيط به أو مشارك له في معرفته، وقد يغير ترتيب دليله، فيبدأ بذكر النتيجة، ثم يأخذ في التدليل عليها كأن يقول:

[2] ـ ليس في الأرض والسماء آلهة غير الله، لأنه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا، والأرض والسماء لم تفسدا،

أو يجعل النتيجة تتخلل مقدماته كأن يقول:

[3] ـ لو كان في الأرض والسماوات آلهة غير الله لفسدتا، لكن ليس فيها آلهة غير الله، لأنهما لم تفسدا.

وإذ عرفتَ أن الناطق قد يستخدم الأدلة بكيفيات متنوعة في بلوغ مختلف مقاصده التدليلية، فاعلمْ أن مفهوم «الترتيب» ومفهوم «الترتـُّب»، وإن كانا كافيين في إيجاد تحديد عام لمفهوم «الدليل»، فإنهما لا يكفيان في تمييز الأدلة بعضها من بعض، فلا بد إذن، للوصول إلى هذا التمييز، من إدخال قيود أخرى على تعريف الدليل الذي وضعناه.

2.2 ـ الصحة والفساد

اعلمْ أن من القيود الضرورية لتمييز صحيح الدليل من فاسده قيدين أساسيين:

1.2.2 ـ قيد التمييز بين مضمون القول وصورته: فبيِّن أن كل قول يتضمن معنى مخصوصا ويتشكل في بنية معينة؛ فالقول الآتي:

[1] ـ لو كان في الأرض والسماوات آلهة غير الله، لفسدتا،

يفيد معنى امتناع وجود الفساد في الأرض والسماوات لامتناع وجود آلهة شركاء لله؛ وواضح أن هذا المضمون صادق، فيكون نقيضه كاذبا، وهو:

[2] ـ لو كان في الأرض والسماوات آلهة غير الله، لم تفسدا،

وهذا يعني أن مضمون القول يختص بكونه يحتمل أن يجري عليه الصدق والكذب.

وقد جاء هذا المضمون في تركيب مخصوص يتكون من قولين مرتبطين فيما بينهما بحرف الامتناع للامتناع «لو»، بحيث قد نصوغ هذا الارتباط كما يلي:

[3] ـ «لو ـ ، لَـ ـ»؛

وقد نستبدل بالخطين رمزين هما: ب وجـ، فنكتب:

[4] ـ «لو ب ، لَـ جـ» .

ويكون إذذاك الرمزان ب وجـ بمثابة متغيرين نضع مكانهما ما شئنا من الأقوال.

فهذا التركيب المخصوص الذي بُـنِـيَ به القول: [1]، هو الذي يسمى «البنية المنطقية» أو «الصورة المنطقية» لهذا القول.

وبناء على ما سبق استعماله من رموز، يمكننا أن نصوغ الصورة المنطقية للدليل الذي انطلقنا منه، وهي:

[5] ـ «لو ب، لكان جـ، لكن ليس جـ، فإذن ليس ب».

وإذا نحن تأملنا هذه الصورة، تبين لنا أنه لا يمكن الحكم عليها بالصدق ولا بالكذب، لأننا لا نعرف عن ب وجـ أكثر من كونهما قولين اثنين، فهما إذن عبارة عن متغيرين قوليين، ومعلوم أن كل متغيرين لا تحديد في قيمتهما؛ فحينئذ لا تحتاج هذه الصورة إلى تقويم يتعلق بمضامين الأقوال بقدرما تحتاج إلى تقويم يتعلق بطريقة تركيب هذه الأقوال بعضها مع بعض؛ وهذا التقويم الذي يوافق طريقة التركيب أو «الصورة» هو بالذات التقويم الذي تنبني عليها صحة الدليل أو فساده.

ولما كانت هذه الصورة هي التي تحدد الماهية المنطقية للدليل، فإن القيم التي تناسبها هي التي تناسب الدليل، فيصح حينئذ أن نقول: «الدليل كذا صحيح أو فاسد»، ولا يصح أن نقول: «الدليل كذا صادق أو كاذب»، كما أنه يصح أن نقول: «القول كذا صادق أو كاذب»، ولا يصح أن نقول: «القول كذا صحيح أو فاسد».

فيتبين إذن أن هناك فرقين أساسيين بين قيمتي القول، أي «الصدق والكذب» ـ وتُـسمَّيان بـ«قيمتي الصدق» أو «القيمتين الصدقيتين» على جهة التغليب كما تقدم ـ وبين قيمتي الدليل، أي «الصحة والفساد» ـ وقد نسميهما «قيمتي الصحة» أو «القيمتين الصحيتين» قياسا على الأُولَـيَيْن ـ؛ وهذان الفرقان هما:

أ ـ أن الصدق والكذب قيمتان ماديتان، بينما الصحة والفساد قيمتان صوريتان؛ فالأُولَيان تتعلقان بالفائدة الخبرية التي يحملها القول، بينما الأُخريان تتعلقان بالجهة التركيبية التي ينبني بها الدليل.

ب ـ أن الصحة والفساد قيمتان علاقيتان، بينما الصدق والكذب قيمتان غير علاقيتين؛ والمقصود بذلك أن الأُوليين لا تُسنَدان إلى الدليل إلا في ترتب أحد طرفيه على الآخر، بينما الأُخريان تُـسنَـدان إلى الأقوال التي يتضمنها الدليل في استقلال بعضها عن بعض؛ وهكذا يتضح أن الدليل الذي هو عبارة عن أقوال مرتبة فيما بينها ومترتبٍ بعضها على بعض، يكون متقوما بمقتضى صورته، فإن صحت هذه الصورة، صح، وإن فسدت، فسد.

2.2.2 ـ قيد انبناء صورة الدليل الصحيح على قاعدة مقررة: فإذا كنا نحتكم في تقويم الدليل إلى صورته المنطقية، وكانت هذه الصورة عبارة عن صيغة مركبة، فإن كل صيغة مركبة تتولد من تطبيق قاعدة تركيبية معينة؛ مَثَلُ الدليل في ذلك مَثَل التركيب النحوي للتعبير اللغوي، فكما أننا نتبع في إنشاء هذا الأخير قاعدة نحوية مخصوصة، فكذلك نتبع في إنشاء الدليل قاعدة منطقية محددة؛ وقد نصوغ الشكل العام للقاعدة التي تنضبط بها كل صورة دليل كما يلي:

[6] ـ «لِتُسلـّم بكذا متى سلـّمتَ بكذا».

ويجوز أن ننقل القاعدة المنطقية إلى قانون منطقي، ويكون هذا النقل كما يأتي:

[7] ـ «إذا كان كذا، فإن كذا».

وإذا طبقنا هذه القاعدة والقانون المقابل لها على المثال السابق، فإنه يتخذ على التوالي الشكلين الآتيين:

[8] ـ «لِتسلـّم بأن ليس ب، متى سلـّمت بأن لو ب لكان جـ، وسلـّمت بأن ليس جـ»

[9] ـ «إذا لو ب لكان جـ، وليس جـ، فإن ليس ب».

ولما كانت الصيغة: [8] عبارة عن قاعدة مقررة في الممارسة المنطقية، فإن الدليل المذكور يعد صحيحا، فالدليل إذن يكون صحيحا بمقتضى قاعدة منطقية معتبرة، ويكون فاسدا متى خرجت صورته عن هذه القاعدة.

وإذا ثبت أن صورة الدليل مستقلة عن مضمونه الذي يتقوم بالصدق والكذب، وأن هذه الصورة تتحكم فيها قاعدة منطقية مخصوصة بموجبها تتقوم، صحةً أو فسادا، أدركنا كيف يمكن أن تختلف في الدليل تأليفات القيم الأربع فيما بينها: الصدق والكذب والصحة والفساد، ويكون ذلك من وجوه عدة نقف على وجهين أساسين منها:

ـ **أحدهما:** أن تجتمع صحة الدليل مع كذب الأقوال التي تدخل في تركيبه، إن بعضا أو كلا؛ ويتضمن هذا الوجه الحالات الأربع الآتية:

أ ـ حالة صحة الدليل مع كذب المقدمات وكذب النتيجة،

ب ـ حالة صحة الدليل مع كذب المقدمات وصدق النتيجة،

ج ـ حالة صحة الدليل مع صدق بعض المقدمات وكذب بعضها الآخر وصدق النتيجة،

د ـ حالة صحة الدليل مع صدق بعض المقدمات وكذب بعضها الآخر وكذب النتيجة.

ـ **والثاني،** أن يجتمع فساد الدليل مع صدق الأقوال التي تدخل في تركيبه، إن بعضا أو كلا؛ ويتضمن هذا الوجه الحالات الأربع التالية:

أ ـ حالة فساد الدليل مع صدق المقدمات وصدق النتيجة [حالة استقلال الصدقين، أحدهما عن الآخر].

ب ـ حالة فساد الدليل مع صدق المقدمات وكذب النتيجة.

ج ـ حالة فساد الدليل مع صدق بعض المقدمات وكذب بعضها الآخر وصدق النتيجة.

د ـ حالة فساد الدليل مع صدق بعض المقدمات وكذب بعضها الآخر وكذب النتيجة.

فيتبين إذن أن الدليل قد يكون صحيحا مع كذب بعض مقدماته، لكن متى صدقت جميعها فيه، لزم أن تصدق النتيجة، بمعنى أنه إذا اجتمعت صحة صورة الدليل وصدق مضمون مقدماته، صدق مضمون النتيجة بالضرورة.

ومن هنا، يمكن وضع تعريف للدليل الصحيح كما يلي: «**الدليل الصحيح هو عبارة عن الدليل الذي تصدق فيه النتيجة متى صدقت المقدمات**».

كما يمكننا أن نفصل هذا التعريف للدليل الصحيح، بناء على تعريفنا السابق للدليل، كما يأتي: «**الدليل الصحيح هو عبارة عن أقوال مرتبة ومُتَرَتِّب بعضها على بعض ومتقومة بمقتضى صورتها التركيبية وفق قاعدة منطقية معلومة، بحيث متى صدق طرف المقدمات من هذه الأقوال، صدق بالضرورة طرف النتيجة منها**».

وقد لا نقتصر في تقسيم الأدلة على هذين القيدين: «التمايز بين المضمون والصورة» و«اتباع الصورة لقاعدة مخصوصة»، اللذين يفيدان في تمييز الأدلة الصحيحة من الأدلة الفاسدة، بل قد نطلب قيودا غيرهما تؤدي إلى تقسيمات أخرى تدخل أقسامها في علاقات خصوص وعموم مع القسمين السابقين.

2 . 3 ـ الاتساق والإحالة

نذكر من هذه القيود التي تنفع في التفريق بين الأدلة ما نسميه بـ «**التمييز في النتيجة بين الإمكان في الصدق والضرورة في الكذب**»؛ والمراد بهذا التمييز هو حصول النتيجة على جهة الجواز في صدقها أو على جهة الوجوب في كذبها، وهو قيد يُوَرِّث الدليل وصف «**الاتساق**» أو وصف «**عدم الاتساق**» أو قل «**الإحالة**».

فالدليل **المتسق** هو عبارة عن الدليل الذي **يجوز أن تصدق** فيه النتيجة متى صدقت المقدمات.

والدليل **المحال** هو عبارة عن الدليل الذي **يجب أن تكذب** فيه النتيجة متى صدقت المقدمات.

فحينئذ تلزم النتائج الآتية:

أ ـ أن الدليل الصحيح هو دليل متسق، ذلك أن الصحة تقضي بوجوب صدق النتيجة عند صدق المقدمات، وبَدَهي أنه يترتب على هذا الوجوب إمكان صدق النتيجة بصدق المقدمات، وهو بالذات مقتضى «الاتساق»، في حين أن الدليل المحال دليل فاسد، فما لا يمكن أن يجتمع فيه صدق النتيجة بصدق المقدمات (وهو مقتضى الإحالة)، فبيِّنٌ أنه لا يجب فيه هذا الصدق ـ أي يجوز أن تكون النتيجة كاذبة ـ من باب أوْلَى (وهو مقتضى الفساد).

ب ـ أن الدليل المتسق قد يكون صحيحا أو فاسدا، فإذا جاز صدق النتيجة مع صدق المقدمات، فأحد الأمرين: إما أن يلزم هذا الصدق أو لا يلزم، فإن كان الأول، كان الدليل صحيحا؛ وإن كان الثاني، كان الدليل فاسدا؛ فمن الاتساق أن يجتمع صدق القضيتين التاليتين:

[1] ـ بعض المنطقيين أذكياء،

[2] ـ كل المنطقيين أذكياء.

لكن من الصحة أن نستنتج [1] من [2] ـ متى فرضنا وجود المنطقيين ـ ومن الفساد أن نستنتج [2] من [1].

ج ـ أن الدليل الفاسد قد يكون متسقا أو محالا، فإذا لم تصدق النتيجة بموجب صدق المقدمات، فأحد الأمرين: فقد يجوز أن يجتمع صدقهما أو لا يجوز؛ فمثلا لا يلزم عن صدق القضية: [1] صدق القضية: [2]، لكن لا يمتنع أن يصدقا معا؛ ولما جاز اجتماع صدق القضيتين في هذه الحالة، فقد تحقق شرط الاتساق في الدليل المؤلف منهما؛ كما أنه لا يلزم عن صدق القضية [1]، صدق القضية الآتية:

[3] ـ لا منطقي ذكي.

لكن يمتنع أن يصدق [1] و[3] معا؛ ولما تعذر إمكان اجتماع صدق القضيتين في هذه الحالة الثانية، فقد دخلت على الدليل المؤلف منهما صفة الإحالة.

أو قل باختصار إن مبدأ «التمييز بين إمكان الصدق وضرورة الكذب في النتيجة» يفضي إلى تقسيم للأدلة مختلف عن التقسيم السابق المنبني على مبدإ «التمييز بين المضمون والصورة المستندة إلى قاعدة مقررة»، ذلك أن الدليل المتسق يكون أعم من الدليل الصحيح، بينما يكون الدليل المحال، على العكس من ذلك، أخص من الدليل الفاسد.

4.2 ـ السلامة والاعتلال

ومن القيود المفيدة في تصنيف الأدلة أيضا ما ندعوه بـ «**التمييز بين الصدق في المقدمات والكذب فيها**»، وهو قيد يُوَرِّث للدليل وصف «السلامة» أو وصف «الاعتلال».

فمن الأدلة الصحيحة ما تصدق مقدماته، ومنها ما لا تصدق مقدماته، إن كلا أو بعضا؛ وما كان صادق المقدمات كلها يُعَد دليلا سليما، فإذن الدليل السليم هو عبارة عن الدليل الصحيح الذي تصدق جميع مقدماته؛ أما ما كان منها غير صادق المقدمات، جزءا أو كلا، أو كان فاسدا أو كان محالا، فإنه يُعَد دليلا غير سليم أو، قل، باصطلاحنا دليلا معتلا.

وعلى هذا، فإن مبدأ «التمييز في المقدمات بين الصدق والكذب» يؤدي إلى تقسيم يختلف عن التقسيم القائم على مبدإ «التمييز بين المضمون والصورة المستندة إلى قاعدة مقررة» بوجه غير الوجه الذي اختلف به عنه التقسيم المتقدم القائم على مبدإ «التمييز بين إمكان الصدق وضرورة الكذب في النتيجة»؛ فلما كان الدليل السليم يجمع إلى الصحة في الصورة الصدق في المقدمات، فإنه يكون أخص من الدليل الصحيح على عكس الدليل المتسق الذي هو أعم منه؛ ولما كان الدليل المعتل يفصل الكذب في المقدمات عن الفساد في الصورة، فإنه يكون أعم من الدليل الفاسد على عكس الدليل المحال الذي هو أخص منه.

وبعد أن كشفنا عن الخصائص العامة للدليل من «ترتب» و«صحة» و«اتساق» و«سلامة»، ووضحنا كيف أن السلامة أخص من الصحة والصحة أخص من الاتساق والاتساق أخص من الترتب، لنأت الآن إلى توضيح الخاصية التي يتميز بها الدليل الطبيعي من دون غيره، وهي خاصية «الإضمار»، ولنقف على تفاصيلها، حتى تتبين لنا حقيقة هذا الدليل التداولي.

3 ـ الإضمار في الدليل الطبيعي

إن الأصل في الدليل التصريح بأجزائه جميعها، وهذه الأجزاء هي المقدمة (أو المقدمات) والنتيجة، ولنسم هذا الأصل: «مبدأ التصريح بالفائدة».

وينبني على هذا الأصل الفرعان التاليان:

ـ **أولهما**: إذا احتمل الدليل أن تكون أجزاؤه مصرحا بها وأن تكون غير مصرح بها، كان حمله على التصريح بها أَوْلَى، ولنطلق على هذا الفرع اسم «قاعدة التصريح الكلي».

ـ **والثاني**: إذا احتمل الدليل أن يكون القليل من أجزائه غير مصرح به، وأن يكون الكثير منها غير مصرح به، كان حمله على عدم التصريح بالقليل أَوْلَى، ولنسم هذا الفرع الثاني: «قاعدة عدم التصريح الأقلي».

ولما كان الأمر بصدد الدليل يمكن أن يدور بين التصريح بأجزائه أو عدم التصريح بها، إن بعضا أو كلا، وكان قد تقدم لنا الكلام في هذه الأجزاء على التفصيل، نحتاج في

هذا المقام إلى بيان ما معنى أن لا يُصرَّح بهذه العناصر، وكيف تكون غير مصرح بها، وكيف تصير مصرحا بها، وذلك بالوقوف على خصائص عدم التصريح وأدلته وأقسامه وطرق تقدير الأجزاء غير المصرح بها.

1.3 ـ خصائص الإضمار:

1.1.3 ـ الإضمار وأشباهه من الألفاظ: لقد وُضِع مصطلح «الإضمار» للتعبير عن معنى «عدم التصريح» المتعلق بالدليل، فقيل «معنى مضمر» و«قضية مضمرة» كما في الدليل الآتي:

[1] ـ هذا النبيذ مسكر ، فكان حراما،

فقد أُضمِرت فيه المقدمة التالية: «المسكر حرام».

لكن العادة جرت باستعمال ألفاظ أخرى للدلالة علَى نفس الغرض، وأكثرها تداولا «الحذف» في مقابل «التقدير»، و«الترك» في مقابل «الذكر» و«الاستتار» في مقابل «الظهور»، فيتعين علينا النظر فيما يختص به الإضمار من دون هذه الألفاظ المتداولة.

1.1.1.3 ـ الإضمار والحذف: يصح أن يقال: «إن كل مضمر محذوف»، باعتبار أن الحذف هو إسقاط الكلام، إن جزءا أو كلا، لكن لا يصح أن يقال: «إن كل محذوف مضمَر»، لكون الأول أعم من الثاني، فقد يحذِف المتكلم من كلامه ما لا علم له به، فلا يكون مطالَبا(بفتح اللام) بتقدير ما حذف ولا بتصديقه لثبوت جهله به، بينما مقتضى الإضمار أن يكون حذفا لما هو معلوم للمستدل، فيستحق أن يُسأل عما أضمر، ويؤاخذ ببيان الحجة عليه، أو قل «يطالب» به[2] ، فالإضمار إذن حذفٌ لا عن جهل، بل حذف **يُطالَب (بفتح اللام) فاعلُه بإثباته.**

2.1.1.3 ـ الإضمار والترك: يجوز أن يقال: «إن كل مضمر متروك»، بوصف الترك هو أيضا إهمال لبعض الكلام أو لكليته، ولا يجوز أن يقال: «إن كل متروك مضمر»، لكون الأول أعم من الثاني، فقد يترك المتكلم من كلامه ما هو غافل عنه، والغفلة غير الجهل المقترن بالحذف كما وضحنا، ذلك أنه إذا ذُكِّر المتكلم بشيء كان غافلا عنه، لم يزدد بذلك علما، بينما إذا هو أُخطِر بشيء كان جاهلا به، حصَّل بذلك علم ما لم يكن

---

(2) نستعمل هنا لفظ «المطالبة» بمعنى اصطلاحي كما استعمله فيه المتكلمون والأُصوليون، ودلوا به على معنى «حمل الخصم على الإتيان بالدليل» مع التنبيه على جانب المسؤولية التي يتحملها في ذلك؛ يقول الجويني في الكافية في الجدل: «حد المطالبة هو مؤاخذة الخصم بتبين الحجة»، ص. 68؛ ولعل استعمال لفظ «المؤاخذة» هنا مقتبس من الحديث الشريف: «(. . .) قال معاذ: فقلت يا رسول الله أئنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟ فقال: تكلتك أمك، وهل يكب الناس على وجوههم في النار، أو قال على مناخرهم، إلاّ حصائد ألسنتهم» (أخرجه أحمد في مسنده).

يعلم؛ ولما كان المتكلم غافلا عما ترك ، فقد خلا فعله عن غرض الاستفادة من إيقاع الترك في كلامه؛ أما الإضمار فهو ترك يستثمره المستدل لفائدة الدليل، فالإضمار إذن ترك لا عن غفلة، بل هو ترك مستفاد منه.

3.1.1.3 ـ **الإضمار والاستتار**: يصح أن يقال: «إن كل مضمر مستتر»، من حيث إن الاستتار، هو الآخر، اختفاء جزء الكلام أو كله، ولا يصح أن يقال: «إن كل مستتر مضمر»، لكون الأول أعم من الثاني ، فقد يقع اللفظ مستترا في كلام المتكلم من غير أن يقصد إلى ستره، بينما الإضمار هو الاستتار الذي تُعرَف من المتكلم الإرادة له والالتفات إليه، تنبيها على أنه يستحق أن يُعامَل معاملة المصرح به لتعلق الدليل به.

وليس من شطط القول إن ادعينا أن المضمر أولَى بالإرادة من المصرح به، لأن المعنى الحقيقي للمصرح به متعلق تعلقا مباشرا بألفاظه من غير ضرورة توسط إرادة المتكلم لهذا المعنى ، بل قد تكون هذه الإرادة تابعة لدلالة هذه الألفاظ، أما المضمر فمعناه غير متعلق بالألفاظ تعلق المصرح به، فنحتاج إلى إقرار إرادة المتكلم له.

وهكذا يتضح أن الإضمار استتار لا عن عدم قصد إليه، بل هو استتار مراد أصالة.

وعلى الجملة، فإن «الإضمار» الذي هو مقابل «التصريح» جامع للأوصاف الثلاثة: «المطالبة» على خلاف الحذف و«الاستفادة» على خلاف الترك و«الإرادة» على خلاف الاستتار.

ويبدو أن اللفظ الذي يلي مصطلح «الإضمار» في الدلالة على حفظ هذه المعاني الثلاثة: «المطالبة» و«الاستفادة» و«الإرادة»، هو: «الطي» في مقابل «البسط»[3]، إذ «كل مطوي مضمر»، لكن ليس كل مضمر مطويا، لكون المضمر أعم والمطوي أخص، نظرا لأن هذا الأخير يُستفاد منه أيضا معنى «الجمع» و«التكثيف» و«الاختصار» الذي نجده في لفظ «القبض» كأنما تُطوَى للمستدل المسافة الاستدلالية أو كأنما يأتي بطفرة فيها، وهذا معنى ينبغي أن يُعتبَر في حد الإضمار في الدليل كما سنرى في موضعه.

ولفظ «الطي»، وإن كان قد استُعمِل في مجال «المناظرة» ، فإنه لم يشتهر في غير هذا المجال الحواري كما اشتهر لفظ «الإضمار» الذي عم مجال المنطق وغيره؛ وقد ظل «الطي» حبيس الاستعمال المادي كما في التعابير الآتية: «طي الكشح»، و«طي الكتاب»،

(3) المقابل المشهور لـ «الطي» هو «النشر»، أما «البسط» فهو المقابل المشهور لـ «القبض»، لكن آثرنا استعمال لفظة «البسط» لاعتبارات: أحدها، أن «الطي» سيستعمل هنا بوجه يستعمل به لفظ «القبض»، والثاني، أنه يُقال: «بسط الكلام» بمعنى فصَّله وأفاض فيه، وهو معنى مقصود لنا، والثالث أنه يُقال: «وقع في النشر» أو «نشر الكلام» بمعنى أن المناظر خرج عن وظيفته في الحوار إلى وظيفة خصمه، ووقع في الخبط، وهذا معنى ليس مقصوداً هنا.

و«طي الأرض»؛ ولو أننا لم نخش مخالفة الشائع من الاستعمال، لصرنا إلى اختيار لفظ «الطي» للتعبير عن الإضمار الذي يختص به الدليل، فنقول: «طي الدليل»، على غرار «طي السجل».

2.1.3 ـ الأصل التداولي للدليل الإضماري: اعلمْ أيضا أن الإضمار في الدليل، الذي هو عبارة عن طي بعض أجزائه طيا، تختص به الاستدلالات التي تدور في اللسان الطبيعي وتنضبط بقواعد التداول فيه، لذا استحقت أن توصف باسم «الاستدلالات الطبيعية» أو «التداولية».

وقد انتبه قدماء المناطقة منذ أرسطو إلى هذه الصفة المتميزة ، فخصوه بوصف «الخُطبي» (بضم الخاء) أو «الخَطابي» (بفتح الخاء) باعتباره دليلا اشتهر استعماله عند الجمهور، فقالوا: «الدليل الخُطبي» (بضم الخاء) و«الدليل الخَطابي»[4] .

كما أن بعض مناطقة الإسلام[5] رأوا فيه دليلا موافقا **للفطرة** التي هي الممارسة الطبيعية لمدارك الإنسان المختلفة في مقابل «الصناعة» التي تقتضي أن يُصرَّح في الدليل بكل أجزائه، فلا يمتنع إذن أن يسمى بـ«الدليل الفطري».

وقد أطلق مترجم كتاب **الخطابة** لأرسطو على الدليل الإضماري اسم «التفكير» وجمعه على «التفكيرات»؛ وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار ما ذكرناه من أوصاف هذا الدليل التي تجعل منه دليلا **طبيعيا خطابيا فطريا**، قَلَّ استغرابنا لهذه الترجمة، ولم نحملها على سوء الفهم والنقل من جانب المترجم، ذلك أن «التفكير»، بوصفه ممارسة استدلالية حية، يتصف هو الآخر بهذه الأوصاف التداولية. أما مناطقة الإسلام، وجاراهم في ذلك الأصوليون والمتكلمون والبلاغيون، فقد اشتقوا للدليل الإضماري اسما من المادة «ضمر» وقالوا: «الضمير»* وجمعوه على «الضمائر» وعللوا هذه التسمية بالوجهين التاليين:

أحدهما: أن المستدل بهذا الدليل لا يصرح ببعض مقدماته، فهو إذن «يضمرها».

والآخر: أن المستدل يذكر فيه من المقدمات بحسب ما في «ضمير» السامع[6]، وتترتب على هذا الوجه الأخير الخاصيتان الآتيتان:

---

(4) انظر ابن سينا، **الخطابة**؛ الفارابي كتاب **الخطابة**؛ ابن رشد تلخيص **الخطابة**.

(5) انظر ابن تيمية: **الرد على المنطقيين**، تقديم سليمان الندوى، دار المعرفة، بيروت، ص 168، ومواضع أُخرى من نفس الكتاب.

(6) يقول الفارابي في كتاب **الخطابة**: «الضمير قول مؤلف من مقدمتين مقترنتين يستعمل بحذف إحدى المقدمتين المقترنتين، ويسمى ضميراً لأن المستعمل له يضمر بعض مقدماته ولا يصرح بها ويعمل فيه على ما في ضمير السامع من معرفة مقدماته التي حذفها» تحقيق جاك لانغاد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص. 119.

أولاهما: أن هذا الدليل يجمع إلى معنى «الإضمار» معنى التوجه إلى الشعور أو الوعي، بوصفه هو الآخر بنية مضمرة؛ ولما كنا نعلم أن الشعور هو مصدر القصدية عند الإنسان، زاد يقيننا بصدق ما ادعيناه من أن وصف الإرادة أو القصد الذي أسندناه إلى الإضمار وصف مترسخ فيه ولا ينفك عنه، ولا عجب إذذاك أن يشتق من لفظ «الطي» المضاهِي في دلالته للإضمار اسم يدل على الشعور والوعي وهو: «الطوية»، وأن يلتجئ مترجم كتاب الخطابة إلى استعمال لفظ «التفكير»، فالتفكير والوعي متقاربان، إن لم يكونا في نهاية المطاف متطابقين.

والثانية: أن الشعور الذي يستند إليه الدليل الإضماري هو شعور عملي، ما دام هذا هو مدلول «الضمير» في الاصطلاح، فيكون بذلك لكل شعور عملي جانب مطوي عن عمد يشارك المتكلمُ فيه المستمعَ، وهذا بالذات مقتضى وصفنا له بـ«التداولي».

وقد احتجنا إلى إيجاد تسمية للدليل المقابل للضمير، وهو: «الدليل الذي يصرِّح فيه بكل أجزائه تصريحا»؛ ويمكن أن تكون هذه التسمية هي: «الدليل التصريحي» أو «الدليل الإظهاري»، ولكننا آثرنا أن نصطلح عليه بلفظ مشتق من المادة «ظهر» على وزن «فعيل»، مراعاة لمقتضى التقابل الذي يتميز به اللسان العربي، وهذا اللفظ هو «الظهير»*؛ فإذن «الظهير هو كل دليل ظهر فيه أقصى ما يمكن ظهوره من العناصر التي تفيد في حصول المدلول ـ أي النتيجة ـ».

أما الفائدة الإجرائية لهذا المصطلح، فتتجلى في كونه يمكننا من التمييز بين الضمير وغيره من الأدلة التي تشبهه صورة، ذلك أن البرهانيين، من أهل الميزان، حملوا هذه الصورة على وجه الفساد، وقرروا تصحيح الضمير بإظهار القضايا المطوية فيه، فلزم عن موقفهم هذا تعذر تمييز الضمير عن الأدلة الفاسدة كالمغالطات، لأنها هي الأخرى يمكن تصحيحها بزيادة ما احتاجت إليه من الأجزاء؛ أما نحن، فلا نقبل بأن يُحشَر الضمير مع الأدلة الفاسدة، ذلك أن الدليل الفاسد كالمغالطة لا يحتاج في نظرنا إلى زيادة كما يحتاجها الضمير، بل هو دليل مُكْتَفٍ بما ظهر فيه وصُرِّح به، أو قل هو باصطلاحنا «ظهير»، وكل زيادة فيه هي صرف له عن أصله، إلا أن عدم فساد الضمير لا يمنع من عدم سلامته (أو اعتلاله)، وهو، كما سبق تفصيل ذلك، اجتماع صحة الدليل مع إمكان كذب إحدى مقدماته.

لقد بينا أن أوصاف الدليل الإضماري أو الضمير ثلاثة هي: المطالبة والاستفادة والإرادة، كما وضحنا أنه دليل تختص به اللغة الطبيعية، وتنقل إليه أوصافَها التداولية. والآن، وقد فرغنا من الكلام في خصائص الضمير، نشتغل ببيان الظروف التي تحمل على سلوك سبيل الإضمار في الخطاب.

2.3 ـ ظروف الإضمار:

إن الظروف التي تلابس الإضمار تنقسم إلى قسمين: الأسباب التي تدعو إليه والشواهد التي تدل عليه.

3.2.1 ـ أسباب الإضمار: نذكر، من أهم الدواعي التي تحمل المستدل على الالتجاء إلى الإضمار، ما يلي:

3.2.1.1 ـ الاحتراز عن التطويل: ذلك أن الدليل إذا كثرت مقدماته وتشعبت، وطال طريقه وامتد، لزمت عنه المحاذير الآتية:

أ ـ تعَبُ المخاطب في تحصيل المطلوب وسأمه من الاجتهاد في طلبه، هذا إذا لم يتجاوز طاقة ذاكرته ويبعد عن مدى فهمه.

ب ـ إيقاع المستدل في فضل الكلام أو حشوه وإحساسُ المخاطب بأن بعض أجزاء الدليل من باب إيضاح الواضح وبيان البين.

ج ـ إضعاف التوجه إلى العمل، ذلك أن الخطاب الطبيعي خطاب مقترن بالعمل أشد اقتران كما رأينا أعلاه، وأن مقتضى العمل يدعو المستدل إلى أن يكون أكثر فاعلية في استدلالاته، فلا يذكر فيها إلا ما كان ضروريا وما لم يكن للمستدَل (بفتح الدال) له طريق للوصول إليه، حتى لا تنقطع همته عن النهوض إلى العمل، فالاشتغال بذكر التفاصيل يفضي إلى تفويت ما لا يقبل التأجيل.

3.2.1.2 ـ القصد إلى الإيجاز: قد يكون الإيجاز في الدليل أبلغ أثرا في المستمع مما لو عمد المستدل إلى بسط دليله بسطا، ذلك أن المشاركة المطلوبة من المستمع في تقدير ما حُذِف من الدليل تجعله وكأنه لم يُحمَّل على النتيجة حملا، وإنما وصل إليها بمحض إرادته أو من تلقاء نفسه كما لو كانت قد ظهرت على يده، لا على يد مخاطِبه (بكسر الطاء)؛ ألا ترى أن بعض اللغات الطبيعية كاللغة العربية تتخذ من الإيجاز أسلوبا بلاغيا متميزا لا يستعمله إلا من تمرس بأدواتها التبليغية ومهر فيها حق المهارة، حتى لا يبالغ فيه، فيخرج عن الوضوح ويقع في اللبس!

3.2.1.3 ـ العلم بالمضمر: الغالب على المستدل أن لا يذكر في دليله إلا ما كان يعلم أن المستمع يحتاج إلى معرفته لتبين المدلول منه، معتمدا في ذلك على قدرة المستمع على استحضار المحذوف، إما لوضوحه أو لقربه أو لشهرته، فتكون عناية المتكلم بالدليل على حسب حال المستمع من الإدراك، وعلى قدر مشاركته له في بعض الفوائد والمعلومات، فيُضمر ما عَلِمَه المخاطَب، ويُظهر ما جَهِلَه، حتى إنه إذا تعاطى لإظهار ما علمه المستمع، ذهب هذا الأخير إلى افتراض أن للمتكلم قصدا مخصوصا لا يدل عليه صريح اللفظ.

وهذا بالذات مقتضى القاعدة التي أقر أهل اللغة العمل بها، وهي: «أن حذف المعلوم جائز»؛ فمتى أمكن تقدير المعلوم، حسن حذفه، توخيا للإيجاز المرغوب فيه.

4.1.2.3 ـ القصد إلى التدليس: قد يعمد المستدل إلى عدم التصريح بالمقدمة أو المقدمات التي يعلم أنها كاذبة، حتى لا ينكشف أمرها للمستمع، فيتلقى الدليلَ بالقبول على الرغم من اعتلاله؛ أما إذا بادر المستمع إلى الاعتراض عليها، فإنه يظهر بمنزلة من يقطع على المستدل استرسال كلامه لينقله من صريح لفظه إلى دلالته المضمرة، وفي هذا النقل ما فيه من الظهور بإرادة المعاكسة وإيقاف المخاطبة.

وبعد ذكر الأسباب التي تدعو إلى الالتجاء إلى الإضمار، ننتقل إلى ذكر الشواهد التي يستند إليها استعمال الإضمار.

2.2.3 ـ شواهد الإضمار: اعلمْ أنه لا إضمار بغير **شاهد**، وهو معنى القول المشهور: «لا بد أن يكون فيما أُبقِي دليل على ما أُلقي»، ذلك أن المستمع يحتاج إلى أن يعرف أن الكلام ينطوي على معنى مضمر مخصوص، وأن يهتدي إلى طريق يوصله إلى معرفة ما أُضمِر وإلى التمكن من إظهاره؛ ولولا الشاهد المقترن بالمضمر، لصار الكلام عنده موصوفا بالخفاء والإبهام، إن لم يكن منجرا إلى اللغز والتعمية.

وقد تكون الشواهد على الإضمار إما **قولية** أو **حالية**.

1.2.2.3 ـ الشواهد القولية: تنقسم هذه الشواهد إلى قسمين اثنين: «الشواهد اللفظية» و«الشواهد السياقية».

أ ـ الشواهد اللفظية: تحصل هذه الشواهد من علامات الإعراب أو من صيغ الصرف أو من أدوات الربط المختلفة كحروف المعاني وغيرها، كما إذا علمنا من بناء الفعل للمجهول، أنه لا بد من تقدير فاعل يبنيه للمعلوم، وعلمنا من نظم بعض العبارات بواو العطف، أنه لا بد من ترتيب إحداها على الأخرى، فنجعل هذا النظم العطفي مثلا دالا على قيام علاقة العلة بالمعلول بين العبارات (كأن نستدل من القول: «تزوج زيد وهجر أصدقاءه» على أن زواجه كان سببا في تخليه عن أصدقائه).

ب ـ الشواهد السياقية: تتحصل هذه الشواهد من بنية النص الذي ورد فيه «الضمير» في تعالق عناصرها بعضها ببعض وتكامل أجزائها، وتختلف هذه الشواهد طبيعة وحجما: فقد تظهر أو تخفى، وقد تكثر أو تقل، فضلا عن اتخاذها صورا مختلفة تضيق أو تتسع نحو الاستئناف البياني أو المقابلة أو المطابقة أو الدخول في باب الوصف المتعلق بالواقع أو باب القصص المتعلق بالخيال وما إلى ذلك.

2.2.2.3 ـ الشواهد الحالية: نقصد بها الشواهد التي نستفيدها من خارج النص

المتضمن للدليل الإضماري، وتتعلق بعناصر متعددة نذكر منها ما يأتي:

أ ـ **ذات المستدِل وذات المستدَل له** (بفتح الدال): قد يستعين المستدِل في صوغ دليله والمستدَلُّ له في فهمه بما يعلمه كل منهما عن الآخر بصدد معارفه وقدراته العقلية وأوصافه النفسية والخلقية ودواعيه الخاصة.

ب ـ **العالم الخارجي**: إن المعلومات الحاصلة عن الواقع تساعد المستدل على بناء دليله بوجه يستفاد منه أن المقصود معنى لم يتناوله اللفظ بالنطق، كما أنها تساعد المستمع على تبين مراد المستدل، وذلك بأن يقابل كلامَه بما حصَّله من هذه المعلومات، فيحكم بـ«المصادفة» بينهما أو بـ«المصادمة».

ج ـ **المعرفة المشتركة**: وهي جملة من الاعتقادات والتصورات والتقويمات عن الذات والغير والأشياء والمعاني، يشترك فيها المتكلم والمخاطب مع جمهور الناطقين، وقد نميز فيها أقساما أربعة: «معرفة لغوية» و«معرفة ثقافية» و«معرفة عملية» و«معرفة حوارية».

ـ **المعرفة اللغوية**: تتعلق هذه المعرفة بكل الدلالات التي تلزم عن العبارات اللغوية المصرح بها والتي يكون بمقدور كل واحد من الناطقين استنتاجها وإدراك وجودها.

ـ **المعرفة الثقافية**: تندرج في هذه المعرفة كل المعلومات الواقعية والقيمية المرتبطة بالعالم الخارجي والتي يتمكن كل ناطق من تحصيلها واستيعاب وظائفها.

ـ **المعرفة العملية**: تتعلق هذه المعرفة بكل ما يصاحب العبارات من «أدوار» عملية يجعل بعضها لازما عن بعض؛ ونقصد بـ«الدور» جملة القيم العملية التي تلابس العبارة والتي تترتب عليها سلوكات وتطلعات عملية من لدن الناطق، كما إذا قال القائل: «قام زيد للصلاة»، فإن هذا القول يفيد أن المتكلم والمستمع يشتركان في إدراك أن هذا السلوك يلزم عنه أن يكون زيد قد توضأ وأن يكون قد نوى الصلاة.

ـ **المعرفة الحوارية**: تندرج تحت هذه المعرفة كل معرفة تعلقت سواء بمقتضيات الكلام أو بما سبق من مخاطبات بين المتحاورين في نفس المقام أو في غيره من مقامات الكلام؛ وواضح أن هذه المعرفة أخص المعارف المشتركة، ذلك أنها ثمرة التفاعل الحواري، ولا يتمكن منها إلا من شارك في هذا التفاعل.

وقد سمى بلاغيو العرب الشواهد القولية بـ«القرائن المقالية»، والشواهد الحالية بـ«القرائن المقامية»، فكل ما دلت عليه قرينة مقامية أو مقالية أو هما معا وأمكن ظهوره للمخاطب، يُعَد طيه أولَى من ذكره، بما أن الإيجاز المطلوب في العربية يقضي بأن يُبيِّن المعنى بأقل ما يمكن من الكلام من غير إخلال به.

حاصل القول في هذا الموضع أن للإضمار في الدليل أسبابا وأدلة مختلفة؛ أما

الأسباب فهي: الاحتراز عن التطويل والقصد إلى الإيجاز والعلم السابق بالمضمر والقصد إلى التدليس؛ وأما الأدلة، فمنها الأدلة القولية التي تشمل الأدلة اللفظية والسياقية، ومنها الأدلة الحالية التي تتعلق بالمستدَل له وبالعالم الخارجي وبالمعرفة المشتركة على اختلاف أقسامها من معرفة لغوية وثقافية وعملية وحوارية. ونحن نمضي الآن إلى ذكر أقسام المضمرات الخِطابية (بكسر الخاء).

3.3 ـ أقسام الإضمار:

اعلمْ أن المعاني المضمرة في الأدلة معان تلزم بوجه من الوجوه عما هو مصرح به، لذا جاز أن نعدها بمنزلة «لوازم» المصرح به؛ ولقد بسطنا الكلام بما فيه الكفاية في أقسام المعاني اللازمة عن القول في الفصل الأول من هذا الكتاب، فلا تكون بنا حاجة إلى إعادته هاهنا، وسوف نقتصر في هذا الموضع على صياغة هذه اللوازم على الوجه الذي يبرز به التقابل بين الإضمار والتصريح؛ ولنتوسل في ذلك بمفهومين اثنين، هما مفهوم «الإلغاء» ومفهوم «اللغو»؛ والمقصود بـ«الإلغاء» هو نفي اللازم الإضماري عن المضمون المصرح به، والمقصود بـ«اللغو» هو إفضاء هذا النفي للازم الإضماري إلى خلو المضمون المصرح به عن الفائدة؛ وهنا تجب الإشارة إلى أن «اللغو» هو غير «الكذب»، نظرا لأن حقيقة الأول أنه رفع للقيمة نفسها، إن صدقا أو كذبا، بينما حقيقة الثاني لا تزيد عن كونه وضعا للقيمة السالبة في مقابل القيمة الموجَبَة التي هي الصدق؛ وعلى هذا، فإن القول المتناقض لا يُعَد عندنا لغوا، إذ لا تنتفي عنه القيمة من حيث هي كذلك، وإنما هو قول كاذب، وإن كان كذبه خاصا، إذ هو كذب دائم أو بالاصطلاح هو قول «فاسد»، فإذن اللغو ليس هو الفساد.

بناء على هذا، فلا تخلو اللوازم الإضمارية من أمرين اثنين: إما أن تكون قابلة للإلغاء وإما أن تكون غير قابلة له، فإن كانت قابلة للإلغاء، فهي ما أطلقنا عليه من قبل اسم «اللوازم التخاطبية»، ويجوز لنا أن نسميها بـ«اللوازم المفهومية» نسبة إلى «دلالة المفهوم» التي قال بها أصوليو الشافعية، ويبدو أن التسمية الثانية أدل على معنى «الإضمار» من التسمية الأولى، إذ أن الحد الإجمالي للمضمر هو أنه معنى «مفهوم» من الكلام، لذلك اخترنا أن نستعمل هنا التسمية الثانية؛ وإن كانت اللوازم الإضمارية غير قابلة للإلغاء، فقد نطلق عليها اسم «اللوازم التضمنية» في مقابل «اللوازم التخاطبية أو المفهومية» التى هي غير تضمنية، ولا تخلو اللوازم التضمنية من أمرين اثنين: إما أن يكون إلغاؤها مفضيا إلى اللغو، أو يكون مفضيا إلى الكذب؛ فإن كان الأول، فهي ما عُرِف باسم «اللوازم الاقتضائية»، وإن كان الثاني، فهي ما أُطلِق عليه اسم «اللوازم القضائية».

3.3.1 ـ المضمرات المفهومية: حد المضمر المفهومي أنه لازم من لوازم المصرح به من الدليل التي تقبل الإلغاء، بحيث لا يلزم عن اجتماع نقيضها بالمصرح به كذب ولا

بالأولى لغو؛ أو قل، بإيجاز هو عبارة عن لازم تخاطبي لا يترتب عن نفيه فقد الصدق ولا بالأَوْلَى فقد القيمة.

فلا يبعد أن يَعْدِل المستدل لداع من الدواعي عن التصريح بمقصوده لكي يبقى له طريق إلى إلغائه متى أراد صرف مسؤوليته عنه؛ ومثال ذلك أن يقول القائل: «بعض المسكرات حرام»، ويكون مراده من قوله هو: «ليست كل المسكرات حرام»، فإن اعترض عليه معترض، قائلا: «لا أسلم لك أن بعض المسكرات حرام كيف ذلك والنص وارد بتحريمها كلها؟»، جاز له أن يدفع اعتراضه بقوله: «بعض المسكرات، بل كلها حرام»، فيكون قد أنكر المضمر المفهومي الذي يتبادر إلى الذهن من قوله الأول من غير وقوع في شبهة التناقض، ولا حتى في شبهة الكذب.

ويلاحظ أن الخطاب الطبيعي الذي ترتبط به الأدلة الإضمارية أوثق ارتباط، تنتظمه بعض القوانين التي تضبط لزوم المضمرات المفهومية، نستخرج هنا قانونين اثنين، مع إيراد الأمثلة عليهما:

3.3.1.1 ـ قانون انتشار التماثل: الراجح أنه إذا اتفق عنصران في بعض الأوصاف في مقام من مقامات الكلام العادية، حصل الاعتقاد عند المتخاطبين أنهما يصيران إلى الاتفاق في أوصاف غيرها في هذا المقام؛ مثاله:

[1] ـ لا تشرب الخمر ولا النبيذ.

فإن هذا القول تلزم عنه بطريق هذا القانون المضمرات المفهومية التالية:

[1أ] ـ لا تشتر الخمر ولا النبيذ،

[1ب] ـ لا تَسْقِ الخمر ولا النبيذ،

[1ج] ـ لا تحمل الخمر ولا النبيذ...

وقد عُرفت المفهومات التي يضبطها قانون انتشار التماثل، عند الأصوليين باسم «مفهومات الموافقة».

3.3.1.2 ـ قانون انتشار التباين: الراجح أنه إذا اختلف عنصران في بعض الصفات في مقام من مقامات الكلام العادية، حصل الاعتقاد عند المتخاطبين أنهما يصيران إلى الاختلاف في أوصاف غيرها في هذا المقام؛ مثاله:

[2] ـ لا تشرب الخمر واشرب اللبن.

فهذا القول تلزم عنه بطريق هذا القانون المضمرات المفهومية التالية:

[2أ] ـ لا تشتر الخمر واشتر اللبن،

[2ب] ـ لا تَسْقِ الخمر واسقِ اللبن،

[2ج] ـ لا تحمل الخمر واحمل اللبن. . .

يتفرع على هذا القانون ما يمكن أن نسميه بـ«قانون التخصيص»، ومقتضاه دلالتان اثنتان: «دلالة القصر على الذات» و«دلالة القصر على الصفة».

ـ **مثال دلالة القصر على الذات:**

[3] ـ الله إله؛

يلزم عن قولنا [3]، المضمر المفهومي التالي الذي يقصر الألوهية على الله، وهو:

[3أ] ـ الله وحده إله، أو

[3 ب] ـ ليس غير الله إله؛

والدليل على ذلك شهادة التوحيد: «لا إله إلا الله» التي تتضمن النفي والاستثناء المفيدين للحصر.

ـ **مثال دلالة القصر على الصفة:**

[4] ـ الخمر رجس؛

يلزم عن قولنا: [4]، المضمر المفهومي الذي يقصر الخمر على الرجس:

[4أ] ـ الخمر رجس لا غير، أو

[4ب] ـ ليست الخمر إلا رجساً؛

والدليل على ذلك الآية الكريمة: «إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان»[7]، التي تحتوي: «إنما» الدالة على الحصر.

يبدو أن هذا الصنف من الإضمارات المفهومية يتولد عن القيود المقامية والمقالية التي يتقيد بها الكلام والتي تجعل الدلالة الصريحة مقصورة على ما تعلقت به هذه القيود؛ وقد عُرِف هذا النوع من المضمرات الذي يضبطه قانون انتشار التباين عند الأصوليين بـ«مفهومات المخالفة».

3.3.2 ـ المضمرات الاقتضائية: حد المضمر الاقتضائي أنه لازم من لوازم المصرح به من الدليل التي لا تقبل الإلغاء ويفضي إلغاؤها إلى اللغو، بحيث يكون اجتماع نقيضها بالمصرح به عبارة عن قول لا صادق ولا كاذب؛ أو قل، بإيجاز، المضمر الاقتضائي لازم تضمني يترتب عن نفيه فقد القيمة، لا مجرد فقد الصدق؛ مثاله:

[1] ـ شرب النبيذ حرام،

---

(7) سورة المائدة، الآية: 90.

فإن هذا القول ينطوي على معنى مضمر هو:

[1أ] ـ النبيذ شراب،

فهذا المعنى هو بمنزلة لازم متقدم لحصول فائدة القول: [1]، بحيث يمكن إيراده مع هذا القول، فيزيده بيانا، كأن نقول:

[1ب] ـ النبيذ شراب وشربه حرام؛

فإذا نحن قدرنا ارتفاع هذا اللازم ارتفعت فائدة القول: [1] ولغا لغوا، كما إذا قلنا:

[1ج] ـ ؟ ليس النبيذ شرابا وشربه حرام.

ومن أشهر المعايير التي استخدمت لتمييز الاقتضاء عن غيره من الإضمارات، كما تقدم في الفصل السابق، «معيار النفي»، ذلك أن المعنى المقتضَى(بفتح الضاد) لا يؤثر فيه النفي الذي يدخل على القول المقتضِي(بكسر الضاد)، فإن نقيض القول [1]:

[2] ـ ليس شرب النبيذ حراما،

يستفاد منه ما استفدناه من [1]، فمقتضاه هو عين مقتضى [1]، أي:

[2أ] ـ النبيذ شراب؛

ولا أدل على ذلك من كون تركيب [2] مع نقيض[2أ] يفضي هو أيضا إلى اللغو كما في القول الآتي:

[2ب] ـ ؟ ليس النبيذ شرابا وليس شربه حراما.

3.3.3 ـ المضمرات القضائية: حد المضمر القضائي أنه لازم من لوازم الجانب المصرح به من الدليل التي لا تقبل الإلغاء ويفضي إلغاؤها إلى التناقض؛ أو قل، بإيجاز، المضمر القضائي لازم تضمني يترتب عن نفيه فقد الصدق، لا فقد القيمة؛ ومثاله:

[1] ـ المسكر حرام،

فإن هذا القول يتضمن معنى، وهو:

[1أ] ـ النبيذ حرام.

فلو فرضنا أن القائل أنكر هذا المعنى، فقال:

[1ب] ـ ؟ المسكر حرام، لكن النبيذ ليس حراما،

فلا يترتب على إنكاره فقد القيمة كما في الإضمار الاقتضائي، وإنما يترتب عليه فقد الصدق، فلا يكون لغوا، وإنما مجرد تناقض.

ولا يعنينا هنا إلا هذا الصنف من المضمرات الذي أسميناه بـ«المضمرات القضائية»، أما الصنفان الآخران: «المفهومات» و«الاقتضاءات»، فلا نشتغل بتفصيلهما في هذا

الموضع، لأن الدليل الإضماري الذي كان مقصود «المنطقيين» لا يتعلق بهما، وإنما تعلقه أساسا بالمضمرات القضائية.

1.3.3.3 ـ مقومات قياس الضمير: من المطويات القضائية، المطويات التي تتولد عن حذف هذه القضية أو تلك من الدليل الصناعي الذي اتخذه «المنطقيون» معيارا لتحليل وتقويم الإضمار، ألا وهو «القياس»!، ومعلوم أن القياس نوعان: «حملي» وقد رتب «أرسطو» قوانينه، و«شرطي» وقد قننه أصحاب الرواق.

أما القياس الحملي، فيتألف من ثلاث قضايا حملية (أو خبرية)، إحداهما تسمى «النتيجة»، والثانية تسمى «المقدمة الصغرى» وتشتمل على موضوع النتيجة (أي المخبر عنه)، والثالثة تسمى «المقدمة الكبرى»، وتشتمل على محمول النتيجة (أي المخبر به).

وأما القياس الشرطي، فهو الآخر يتألف من مقدمتين، كبراهما قضية شرطية، وصغراهما قضية حملية مقرونة بحرف الاستدراك «لكن»، وهو نوعان: «الشرطي المتصل» وهو ما كانت كبراه مقرونة بأداة من «أدوات الاتصال»، مثل حرف الشرط: «إذا»، و«الشرطي المنفصل» وهو ما كانت كبراه مقرونة بأداة من «أدوات الانفصال» مثل حرف العطف والتخيير: «أو».

وقد سُمِّي القياس الذي طويت بعض قضاياه بـ«قياس الضمير»، فتنقسم بذلك أقيسة الضمائر إلى ثلاثة أقسام: «الضمائر الحملية» و«الضمائر الشرطية المتصلة» و«الضمائر الشرطية المنفصلة»، فلنذكر أمثلة توضح الإضمار في هذه الأصناف الثلاثة:

1.1.3.3.3 ـ الضمائر الحملية:

أ ـ حذف قضية واحدة:

ـ حذف المقدمة الكبرى؛ مثاله:

[1] ـ «النبيذ مسكر، فكان حراما»، وكبراه المحذوفة هي: «كل مسكر حرام».

ـ حذف المقدمة الصغرى؛ مثاله:

[2]ـ «كل مسكر حرام، فالنبيذ حرام»، وصغراه المحذوفة هي: «النبيذ مسكر».

ـ حذف النتيجة؛ مثاله:

[3] ـ «النبيذ مسكر وكل مسكر حرام»، والنتيجة المحذوفة هي: «النبيذ حرام».

ب ـ حذف قضيتين اثنتين:

ـ حذف المقدمة الكبرى والنتيجة؛ مثاله:

[4] ـ «النبيذ مسكر»، ومحذوفتاه: «كل مسكر حرام» و«النبيذ حرام».

ـ حذف المقدمة الصغرى والنتيجة؛ مثاله:

[5] ـ «كل مسكر حرام» ومحذوفتاه: «النبيذ مسكر» و«النبيذ حرام».

ـ حذف المقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى؛ مثاله:

[6] ـ «النبيذ حرام»، ومحذوفتاه: «النبيذ مسكر» و«كل مسكر حرام».

3.3.3.1.2 ـ الضمائر الشرطية: فقد تُحذَف في الضمائر الشرطية قضية واحدة أو قضيتان، مَثَلها في ذلك مَثَل الضمائر الحملية، مع زيادة إمكانات الحذف التي تلزم عن خصائص أدوات الشرط المتصل والمنفصل؛ ولنقتصر الآن على مثالين لكل صنف من الصنفين الشرطيين:

أ ـ الضمير الشرطي المتصل:

ـ حذف المقدمة الصغرى والنتيجة، مثاله:

[1] ـ «إذا كان النبيذ مسكرا، فهو حرام»، ومحذوفتاه: «النبيذ مسكر» و«النبيذ حرام».

ـ حذف المقدمة الصغرى والنتيجة مع الاستفادة من إحدى خصائص أداة الاتصال التي هي هاهنا الرفع لوجود الرفع، مثاله:

[2] ـ «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا»، ومحذوفتاه: «الأرض والسماء لم تفسدا» و«ليس في الأرض والسماء آلهة غير الله».

ب ـ الضمير الشرطي المنفصل:

ـ حذف المقدمة الكبرى والنتيجة، مثاله:

[3] ـ « أنا لست شارب المسكرات»، ومحذوفتاه: «شارب المسكرات، إما أنا أو غيري» و«شارب المسكرات غيري».

ـ حذف المقدمة الصغرى والنتيجة مع الاستفادة من إحدى خصائص الانفصال التي هي ها هنا منع الجمع، مثاله:

[4] ـ «لا يكذب الكاذب وهو مؤمن» ومحذوفتاه: «الكاذب يكذب» و«الكاذب ليس بمؤمن».

3.3.3.2 ـ الاعتراضات على قياس الضمير: يجوز أن نستنبط من حالات الطي في القياسات الضميرية الافتراضات الثلاثة التالية:

أ ـ أن الطي قد يلحق أي جزء من أجزاء القياس، فقد يكون مقدمة أو نتيجة.

ب ـ أن الطي قد يأتي على قضيتين اثنتين من قضايا القياس.

ج ـ أن أي دليل مطوي يمكن رده ردا إلى واحد من أشكال نوعي القياس: الحملي والشرطي، بحيث يكون لكل «ضمير» مقابل هو «ظهيره» باصطلاحنا.

لكن هذه الدعاوى القياسية تتوجه عليها الاعتراضات التالية:

3.3.3.2.1 ـ الاعتراض على افتراض تساوي المقدمة والنتيجة في الطي: الراجح أن الطي في الأدلة الطبيعية يخرج عن مقتضى الدعوى الأولى التي تُسوِّي بين المقدمة والنتيجة في الإضمار، ذلك أن الطي في هذه الأدلة كثيرا ما يتناول المقدمات دون النتيجة، فالغالب في الاستعمال أن يدل ذكر القضية الواحدة على أنها دعوى يدعيها المتكلم، ومعلوم أن كل دعوى هي بمنزلة النتيجة من دليل محذوف المقدمات، لأن من يدعيها يحتاج إلى إثباتها إذا وقع الاعتراض عليها.

3.3.3.2.2 ـ الاعتراض على افتراض حصر الطي في قضيتين: لا يمتنع أن يكون الدليل الطبيعي مؤلفا من أكثر من مقدمتين لتعلقه بحال المستدَل له (أو المستمع)، فقد لا يحتاج هذا الأخير إلا إلى مقدمة واحدة لعِلمِه بما سواها، وقد يحتاج إلى أكثر منها بحسب أحواله في العلم بالمطلوب الذي يدور بصدده الاستدلال؛ ولما كان الدليل الطبيعي **تتفاوت مقدماته عددا** بحسب احتياج المستمع، فإن الطي قد يتناول فيه أكثر من قضيتين، وبذلك لا تصح دعوى حصر الطي فيهما.

3.3.3.2.3 ـ الاعتراض على افتراض رد «الضمير» إلى «ظهير»: يمكن الاعتراض على دعوى أصحاب النزعة البرهانية بإمكان رد كل دليل إضماري طبيعي إلى دليل صناعي برهاني من الوجه التالي:

أ ـ المغالاة في تصحيح الدليل: إذا كانت برهانية الدليل تتوقف على إظهار ما يحتاجه من المقدمات التي تضمن له حصول الصحة فيه، فإن الفارق بين الدليل الإضماري وغيره من الأدلة كالتمثيل والاستقراء، فضلا عن المغالطة، ينتفي انتفاء، من حيث إن هذه الأدلة بالإمكان تصحيحها هي الأخرى بزيادة مقدمات فيها؛ وشتان بين الدليل الإضماري وبين أدلة التمثيل والاستقراء والمغالطة، لأن الأول يكون مرتبا في صنف «الضمير»، بينما ينبغي أن تُرتَّب الثانية في صنف «الظهير» كما وضحنا ذلك من قبل.

ب ـ التعسف في تقدير المقدمات: هناك طرق غير متناهية لزيادة المقدمات في الدليل أو قل لتقديرها، لكن هذه التقديرات تظل من الناحية البرهانية متكافئة في إجرائيتها ما دامت كلها توصل إلى الصحة؛ أما إذا تخير البرهاني الواحدَ منها، فلا يكون ذلك إلا بمحض التحكم باعتبار أنه لا يقوم عنده دليل يُرجِّح أحد هذه التقديرات، أو يدل على أنه أقرب التقديرات إلى ما أخذ به المستدل في صوغه لدليله.

ج ـ الوقوع في التسلسل: يُسلـِّم البرهاني بأن كل من يعتقد صحة النتيجة يلزمه الاعتقاد في مجموعة القضايا التي تلزم عنها هذه النتيجة والتي ينبغي العمل على إظهارها حتى يتبين هذا اللزوم؛ يترتب على ذلك أن البرهاني مطالَب بأن يتعدى مجرد الاعتقاد في هذه القضايا إلى تقدير المقدمات التي تلزم عنها والتنقير عن وجوه لزومها عنها بدورها

لزوما برهانيا، نظرا لأنها هي الأخرى يعتقد المستدل صدقها، ولأن كل تصديق عند البرهاني يوجب التدليل عليه، الأمر الذي يستلزم التسلسل.

د ـ **دمج مراتب الضمير**: عندما يقوم البرهاني بالتقدير، فإنه يلجأ إلى وضع المعنى المضمر من الدليل في رتبة المصرح به، فينشئ من ذلك دليلا موحدا يسلط عليه معاييره الصورية، والحق أن رتبة المضمر تختلف عن رتبة المصرح به اختلافا تداوليا ملحوظا، فمقتضى المضمر أن يكون معلوما للمخاطب وأن لا يشتبه على فهمه، بينما مقتضى المصرح به أن يكون غير معلوم للمخاطب وقد يشتبه على إدراكه؛ وإيراد المضمر مع المصرح به في تركيب واحد يؤدي إلى الإخلال بالمقتضيات التداولية، كأن تنتقل إليه الأوصاف الخبرية للمصرح به، فيشتبه على المخاطب بعد أن كان متيقنا منه، وكأن يلزم فاعلَه الانقطاعُ[8]، لأن دخوله في عرض المعلوم يجلب عليه شبهة الانتقال من الدليل المطلوب إلى دليل غيره، ومعلوم أن هذا الانتقال غير مشروع في قوانين المخاطبة.

ويمكن مقارنة رتبة المقدمات المضمرة برتبة **القواعد الاستدلالية** التي تُتَّبع في تحصيل النتيجة، فكما أن هذه القواعد لا يصرح بها في الدليل، فكذلك المقدمات المطوية، فالمقدمة المضمرة هي بمنزلة قاعدة تقـوم بما تقوم به القاعـدة الاستدلالية، وليـس يمتنع مطلقا أن نبني نسقا منطقيا تدخل فيه هذه المقدمة بوصفها قاعدة استدلالية.

حاصل القول أن النزعة القياسية والبرهانية تُضيِّق من وظيفة الدليل الإضماري، لأنها تتخذ معيارا استدلاليا لا يسمح إلا بعدد محدود من المضمرات، كما أنها تنسب إلى هذا الدليل آفة النقص، لأنها توجب تقدير كل ما لم يُصرَّح به فيه، وكان الأجدر بها أن ترى في الإضمار لا ثغرة، لأن الثغرة ثلمة تحتاج إلى الملء أو السد، وإنما طفرة، لأن الأصل في الطفرة تجديدٌ في القواعد، إما بأن تُعدَّل تعديلا أو تُنْشَأ إنشاء.

بعد أن أنهينا كلامنا في أقسام الإضمارات الثلاثة المفهومية والاقتضائية والقضائية مع التركيز على القسم الأخير منها وانتقاد النزعة البرهانية التي سادت فيه، لم يبق علينا إلا أن نتناول الركن الأخير من الدليل الإضماري وهو يتعلق بعملية التقدير.

4.3 ـ تعقب الإضمار في الدليل

لما صار أغلب المناطقة، وخاصة البرهانيون منهم، إلى اعتبار الدليل الإضماري ـ أي «الضمير» ـ دليلا تنقصه بعض القضايا وإلى إنزال هذا النقص المزعوم منزلة الثغرة فيه، بناء على تصورهم للدليل الكامل، فقد قالوا بوجوب «إتمام هذا النقص» وبوجوب «سد هذه

(8) «الانقطاع»: مصطلح مقرر في علم المناظرة، يُقصدّ به إجمالاً عجز الخصم عن التدليل أو دفع دليل خصمه.

الثغرة»، وأطلقوا على الأول اسم «التكميل» وعلى الثاني اسم «التعمير»[9]، وتجرد المحدَثون منهم للنظر في طرق تكميل «الضمائر» وتعميرها.

ولما كنا لا نقبل أن يحتمل الضمير نقصا، ولا أن يشتمل على ثغرة، بل كنا نجد «الطي» حيث يجد هؤلاء النقص، ونجد «الطفرة» حيث يجدون الثغرة، فإن ما اختاروه من مصطلحي «التكميل» و«التعمير» لم يعد مناسبا لغرضنا، لأن الطي لا يكمَّل كما يكمَّل النقص، وإنما «يُبسَط» بسطا، لأنه نوع من القبض، ولأن «الطفرة» لا تعمَّر كما تعمَّر الثغرة، وإنما «تُتَعَقَّب» تعقبا، لأنها نوع من السير؛ لذا وقع اختيارنا على مصطلحي «البسط» و«التعقب»[10]، بدل «التكميل» و«التعمير»، وظاهر أن غايتهما معا هي تبيان سلامة الضمير، وقد علمنا أن هذه السلامة تنبني على أصلين هما: «صحة الدليل» و«صدق المقدمات»، فلنمض إذن إلى بيان كيفيات تعقب أو بسط سلامة الدليل الإضماري.

1.4.3 ـ القضايا المضمرة المردودة: من البديهي أنه لا يمكن، في التعقب، أن نقع على قضية تناقض القضايا المصرح بها، وإلا صار الدليل المبسوط بزيادتها فاسدا؛ فإذا انتفى هذا الإمكان، فأية قضية تستحق أن يبسط بها الدليل الإضماري؟

1.1.4.3 ـ الشرطية المقارنة والقاعدة الاستدلالية: قد نبسط الضمير بزيادة قضية شرطية يكون المقدم فيها مكونا من مجموع مقدمات الدليل المصرح بها، ويكون التالي مكونا من النتيجة، وذلك كما إذا قلنا:

[1] ـ إذا كان قا، فإن نا،

حيث ترمز قا إلى المقدمة أو المقدمات المعطوف بعضها علَى بعض ونا إلى النتيجة.

لنسم هذه القضية الشرطية بـ«الشرطية المقارِنة» أي المقارِنة للدليل بحكم اشتمالها على عناصره كلها، ولنسم عملية صوغ الشرطية المقارنة باسم «التشريط»؛ والواقع أن الشرطية المقارنة، وإن كانت تستوفي بعض الشروط الواجبة في تعقب المقدمة المطوية ـ مثل شرط **المحافظة**: فلا تحدث تغييرا في الدور الاستدلالي للمقدمات المصرح بها، وشرط **الكفاية**: إذ تكون مُوجِبة للنتيجة ـ فليس من الممكن أن نُنزِلها في الإفادة منزلة المقدمة المطوية التي

---

(9) «التعمير»: مصطلح مقرر في علم المناظرة يقصد به عملية «تحرير المراد» من الدليل، ومقتضى «تحرير المراد» هو استخلاص المقصود مع تبيينه.

(10) يعرف الفارابي «التعقب» كما يلي: «تعقب الرأي أن يطلب الإنسان بمبلغ طاقته أشياء تشده وتقويه. فإن صادفها قوي الرأي في نفسه وسكن إليه، فإن وقعت له أشياء تعانده، رام فسخها. فإن انفسخت تأكد الرأي الأول عنده. فإن لم ينفسخ، فإما أن يرفض الرأي الأول بالكلية، أو تكون المعاندات تنبّه الإنسان من الرأي الأول على شريطة أو شرائط كانت قد أغفلت في أول الأمر، فهذا هو تعقب الرأي السابق» كتاب **الخطابة**، تحقيق جاك لانغاد، ص. 117.

يستقيم بها الضمير، وذلك للأسباب التالية:

أ ـ أن الشرطية المقارِنة هي **أضعف** أو قل باصطلاح قدماء المناطقة، هي «**أخس**» المقدمات التي يمكن أن تفيد في بسط الضمير، وتكون القضية أخس من أخرى متى كانت لازمة عنها دون أن يصح العكس؛ وعلى هذا، تكون المقدمة: [1] لازمة عن كل المقدمات التي نتصور إمكان تقديرها في الدليل والتي تكون أكثر فائدة وأدل على السلامة.

ب ـ أنها مجرد تكرار للدليل الإضماري، فإنها لم تُضِفْ شيئا إلى ما صرَّح به المستدل من كون نتيجة دليله لازمة عن مقدمته أو مقدماته، ذلك أننا لم نستفد بزيادتها شيئا ذا بال، ولم نعمق فهمنا لما قاله المستدل، وإنما اكتفينا بتقدير أمر زاد في تعقيد الدليل من غير زيادة فائدة، وينبغي أن يصان الدليل الإضماري عن مثل هذا التعقيد الذي لا طائل تحته.

ج ـ لو سلمنا جدلا بأنه يجب ذكر الشرطية المقارنة [1] ضمن مقدمات الدليل التالي: «كذا، وإذا كذا، فإن كيت، فإذن كيت»، للزم إيراد الصيغة: «إذا كذا وإذا كذا، فإن كيت، فإن كيت» فيه، فيزداد الدليل تعقيدا بهذه الإضافة الجديدة، ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل يجب أن نورد شرطية مقارنة جديدة لهذا الدليل المكمَّل فنضيفها إليه، فيزداد تعقيدا من فوق تعقيد؛ وهكذا كلما صغنا صورة مخصوصة للدليل، وجب إيراد شرطية مقارِنة جديدة تُرتِّب عناصره وتبين استدلاليته، مما ينتج عنه التسلسل.

د ـ أن الشرطية المقارنة: [1]هي بمنزلة **قاعدة استدلالية**؛ فلما كانت لا تزيد عن التصريح بالبنية الاستدلالية للضمير، فإنها تقوم مقام القاعدة التي تنظم ترتُّب النتيجة على المقدمات كما في المثال التالي:

[2] ـ هذا مسكر، و«التحريم يلزم عن الإسكار»، فإذن هذا حرام؛

فإن الصيغة: «التحريم يلزم عن الإسكار» في [2] تنهض بوظيفة القاعدة الاستدلالية التي توجب الانتقال من المقدمة: «هذا مسكر» إلى النتيجة: «هذا حرام».

2.1.4.3 ـ القواعد الدلالية والتداولية: المقصود بالقواعد الدلالية القواعد التي تحدد ألفاظ الدليل، منها على سبيل المثال ما يلي:

أ ـ اللفظ كذا يدل على كيت.

ب ـ اللفظ كذا مستعمل بوجه واحد في المقدمة والنتيجة.

ج ـ فائدة الدليل تتوقف على الدلالة كذا.

وقد نمثل على ذلك بالدليل الآتي:

[1] ـ زيد أعلم من عمرو وعمرو أعلم من بكر، فزيد إذن أعلم من بكر.

فيبدو بأول النظر أن هذا الدليل إضماري، ولا يصح إلا بتقدير المقدمة المطوية فيه، وهي:

«أعْلَم: صيغة التفضيل التي تدل على علاقة التعدي».

أما القواعد التداولية، فهي القواعد التي تضبط الممارسة الاستدلالية لا من زاوية معاني الألفاظ والعلاقات التي تربط بينها، وإنما من زاوية العلاقات بين المستعملين لهذه الألفاظ، من هذه القواعد ما هو عام وما هو خاص:

أما القواعد العامة، فهي تلك التي تقنن الممارسة الاستدلالية في قطاعات معرفية مختلفة، نذكر منها على سبيل المثال:

أ ـ لا تدَّع ما لا تطيق إثباته.

ب ـ لا تقل ما لا يفيدك ولا يفيد غيرك.

ج ـ لا تقوِّل غيرك ما لم يقل.

د ـ لا عبرة بإضمارك عند وجود تصريحك.

هـ ـ لا يُنسب لك قول ما لم تتكلم.

وأما القواعد الخاصة فهي تلك التي تضبط الممارسة الاستدلالية في قطاع معرفي، مثل الفقه أو علم الكلام، نذكر منها بعض ما جاء في باب الفقه نحو:

أ ـ البيِّنة على المدعي واليمين على من أنكر.

ب ـ الأصل براءة الذمة وفراغ الساحة.

ج ـ لا محظور مع الإباحة.

د ـ لا تكليف مع عدم الاستطاعة.

هـ ـ ما جاز بعذر، بطُل بزواله . . .

وبهذا الصدد، ينبغي إبداء الملاحظات الآتية:

أ ـ أن الأصل في القواعد، استدلالية كانت أو دلالية أو تداولية، **أن تُستعمل ويُتوسل بها في الاستدلال**، لا أن يُنص عليها في مقدمات الدليل، وإلا نُقِل الكلام إليها، ادعاء واعتراضا، مثلها في ذلك مثل بقية مقدمات الدليل، أو تعذَّر حصول النتيجة بها لفقدان حق الاستناد إليها.

ب ـ أن هذه القواعد تنزل مرتبة **فوق** المرتبة التي تنزلها المقدمات، مرتبةً تصاغ فيها المسائل التي تدور على هذه المقدمات، وقد قيل في كل ما كان كذلك أنه دال «بالوضع الثاني» كما قيل في شأن مداره بأنه دال «بالوضع الأول»، أو قل باصطلاح المحْدَثين، إن المقدمات تنتمي إلى مستوى «اللغة»، بينما تنتمي القواعد إلى مستوى «لغة اللغة»، ولا بد

أن يفضي التصريح بها في تركيب الدليل إلى اختلاط المستويات اللغوية؛ ولنسم عملية إدخال القواعد في المقدمات بـ«التقعيد».

ج ـ أن إدراج هذه القواعد على اختلافها في البنية الظاهرة للضمير تستلزم التسلسل، ذلك أن زيادة كل قاعدة في هذا الدليل تنطوي على زيادة في العلاقات والألفاظ والاستعمالات تحتاج هي بدورها إلى نفس الأصناف من القواعد لضبطها وتنظيمها، هذه القواعد التي ينبغي إدماجها من جديد في الدليل، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ومتى تبين أنه لا فائدة في تعقب قضايا القضايا كالقواعد الاستدلالية والدلالية والتداولية لبسط «الضمائر»، ولا في تعقب قضايا تنزل منزلتها كالشرطية المقارِنة، ـ أو قل متى تبين أنه لا نفع في «التشريط» ولا في «التقعيد» ـ تبين كذلك أنه لا بد أن تُستوفَى في تعقب المضمرات شروط مخصوصة لولاها لما تمكنا من الحصول على البسط المناسب، ولا مناسبة إلا بما كان موافقا لغرض المستدِل ومطابقا لمسلك المستدل له في طلبه لهذا الغرض وتحصيله إياه.

2.4.3 ـ شروط تعقب الإضمار: تتمثل الشروط الواجبة في «التعقب» و«البسط» في تحصيل نظريات ثلاث: «نظرية في التدليل» و«نظرية في التأويل» و«نظرية في الترجيح».

1.2.4.3 ـ الشروط التدليلية والتأويلية والترجيحية:

1.1.2.4.3 ـ نظرية التدليل: لا بد لنا من أن نعين معايير السلامة التي ينبغي أن يستوفيها الدليل وشرائط التنسيق التي يجب أن يستجمعها، أو بعبارة أخرى لابد من الاستناد إلى نسق استدلالي مخصوص يحدد لنا صنف الدليل الذي يندرج تحته الضمير، كما يحدد لنا صنف القضية التي طويت فيه؛ ولما كانت الأنساق الاستدلالية متعددة مثل «نظرية القياس» و«منطق المحمولات» و«منطق القضايا» و«منطق الموجهات» و«نظرية الحجاج» و«نظرية الخطاب» وما إلى ذلك، وجب أن تتعدد الطرق في تعقب الإضمار؛ فعلى سبيل المثال، قول القائل:

[1] ـ النبيذ مسكر، فكان حراما.

يمكن بسطه بالاعتماد على نظرية القياس، فنقول:

[1أ] ـ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فكان حراما.

أو بالاعتماد على منطق القضايا، فنقول:

[1ب] ـ هذا النبيذ مسكر، وإذا كان هذا النبيذ مسكرا، يكون حراما، فكان حراما.

يتضح إذن من هذا المثال أن القضية المطوية تختلف في النسقين، فهي في الأول قضية كلية وفي الثاني قضية شرطية؛ وإذا ظهر أن طبيعة المضمر متعلقة بالنسق، فيجوز أن

نضع نسقا لا يحتاج إلى تعقب ما يلزم تعقبه في نسق غيره.

3.4.2.1.2 ـ نظرية التأويل: لا بد من معرفة مسلك للتأويل في بيان أن كلام المتكلم يتضمن ضميرا، وأن مضمون مقدماته المصرح بها هو كذا، أو أن مضمون نتيجته المصرح بها هو كذا، وأن بنيته الاستدلالية هي كذا، وأن وجه سلامته هو كذا؛ ذلك أن الكلام حمَّال لوجوه ولو بدا ظاهرَ المعنى، لأن الظاهر لا ينفي الاحتمال، فما أن يَعْرِض له ما يحتمل مصادمته بوجه من الوجوه لمقام الكلام، حتى يخرج عن وضوح معناه اللغوي؛ لذا، يتعين ضبط قوانين التأويل اللغوية والعقلية والمعرفية لكي نتمكن من تطبيق وتحقيق نظريتنا في الدليل.

3.4.2.1.3 ـ نظرية الترجيح: إن استعمالنا لنظرية في التدليل ونظرية في التأويل لا يلزم عنه بالضرورة بلوغ الغاية في تعقب المضمر وبسط الدليل، فقد نظفر بمضمرات متعددة ومتكافئة، بحيث أيها اختير، استقام به الدليل، ولا يترجح على غيره، لكن هذا التكافؤ من شأنه أن يضر التعقب، إذ يجعله يظهر بمظهر التعسف؛ لذا، نحتاج إلى مُـرَجِّـح نستند إليه في رفع وصف التحكم عن المضمر المختار.

ورأينا أن هذه النظريات الثلاث: «التدليلية» و«التأويلية» و«الترجيحية»، لا يمكن أن توفي بغرضها في تعقب المضمرات وبسط الأدلة إلا إذا حافظت على الأوصاف التداولية التي تتصف بها الضمائر، وهي: «الإرادة» و«المطالبة» و«الاستفادة».

أما الإرادة، فينبغي أن يتجنب «المتعقِّب» أو «الباسط» تعيين أي مضمر يستقيم به الدليل في استقلال عن إرادة المستدل منه، بل عليه أن يشتغل بالتعرف على مقاصد المستدل ذاتها بفضل القرائن المقالية والمقامية؛ ومن هذه المقاصد ما يتعلق بمضمون الدليل، فيلزم المتعقب أن يُنَقِّر عن المعنى الذي قصد المستدل أن يسوق له دليله، فضلا عن العلم بالمعنى الذي يتبادر من الألفاظ المستعملة في الدليل، بل ينبغي أن يذهب إلى أبعد من هذا، فيسعى إلى الكشف عن مدى رغبة المستدل في إغلاق باب الاعتراض؛ ومن المقاصد أيضا ما يتعلق ببنية الدليل، فيجب على المتعقب أن يتبين ما إذا كان المستدل يرى فيها بنية مبسوطة بسطا كافيا أم أنها تحتاج إلى مزيد من البسط، وما إذا كان هذا المزيد تُوَفِّي به مقدمة واحدة أم يقتضي أكثر من ذلك.

وأما المطالبة، فعلى باسط الدليل أن يتخير من المضمرات ما يعلم أن المستدل مستعد للتدليل عليه متى حصل الاعتراض، ولا سبيل إلى تعيين هذا المضمر إلا بالتحقق من أنه مقبول للمستدل ومسلم به، أو بأنه متولد عما صرح به تولدا يُلزم به نفسه كما ألزمها بما صرح به؛ ومتى كان المضمر بهذا الالتزام من لدن المستدل، فإنه يتقوى على غيره من المضمرات المقدرة، ويتقدم عليها في النسبة إلى المستدل.

وأما **الاستفادة**، فعلى المتعقب أن يطلب المضمر الذي يعلم أن المستدل استثمره أقصى ما يمكن الاستثمار بالإضافة إلى حاجة المستمع، حتى لا يُنسَب قوله إلى الإهمال ولا إلى الإبهام، ويُنسب إلى الإهمال إنْ قَصُر عن إضمار الواضح البَيِّن، وإلى الإبهام إنْ أضمر الغامض غير البين.

2.2.4.3 ـ قواعد خطابية مفيدة للتعقب: لا سبيل إلى محافظة نظرية التدليل ونظرية التأويل ونظرية الترجيح على أوصاف الإرادة والمطالبة والاستفادة للمضمرات في الأدلة إلا بالاستناد إلى **نظرية في الخطاب**. وليس هذا موضع استقصاء الكلام في هذه النظرية التداولية، وحسبنا منها في هذا المقام ما يفيد في تعقب المضمر من الدليل، وهو يعود إلى جملة من مبادئ الخطاب وقواعده.

ولقد سبق أن ذكرنا أحد هذه المبادئ، وهو «مبدأ التصريح بالفائدة» كما ذكرنا القاعدتين اللتين تتفرعان عليه، وهما: «قاعدة التصريح الكلي» و«قاعدة عدم التصريح الأقلي»، ونحن نذكر الآن مبدأ خطابيا آخر هو «مبدأ تكثير الفائدة»:

1.2.2.4.3 ـ مبدأ تكثير الفائدة: يقتضي مبدأ تكثير الفائدة أن نحمل ألفاظ الضمير على أكثر ما يمكن من الفائدة.

ولو أننا أخذنا هذا المبدأ على وجه الإطلاق، لاحتمل أن يكون القصد منه بسط كل دليل بسطا يصونه أقصى صيانة عن مظنة الخلو من الفائدة، لكن هذا الاحتمال تترتب عليه النتيجتان التاليتان:

أ ـ أن الباسط ينبغي أن يصرف عن الدليل كل ما من شأنه أن يعوق سلامته مما قد تشتمل عليه قضاياه من باطل الاعتقاد أو مضطرب الفكر، وبَيِّنٌ أن من يكون هذا طريقَه في التعقب، لا محالة أنه مُنتَهٍ إلى القول بـ«العصمة العقلية» للمستدل، ولنصطلح على تسمية هذا المحذور باسم «التعصيم».

ب ـ أن المتعقب قد يقع في إسقاط اعتقاداته وأفكاره ومقاصده على الدليل الذي ينظر فيه، فيحمِّله ما لا يطيق من الدلالة ويخرج به عن فائدته الأصلية؛ وواضح أن من يفعل ذلك، لا محالة أنه واقع في محذور ثان، وهو أن ينسب إلى المستدل ما لم يقله، ولنصطلح على تسميته بـ«التقويل».

لما كان هذا التأويل الأبعد لمبدإ تكثير الفائدة يجر صاحبه إلى القول بالعصمة العقلية للمستدل وإلى تقويله ما لم يقل، طلبا لإضفاء السلامة على الدليل، لزم المتعقب أن يطلب تأويلا يقف على إمكانات السلامة الملحوظة في نص الدليل وظرفه ذاتهما، لا تلك التي تكون مستمدة من خارج النص والظرف كما قد يقع في التأويل الأول.

ويكون مقتضى مبدإ تكثير الفائدة بحسب التأويل الأقرب، أن يتخير المتعقب من الصياغات الممكنة المختلفة التي يحتملها بسط الدليل ما كان منها أكثر استثمارا للطاقات الدلالية لهذا الدليل الإضماري مع الالتزام الكامل بالقرائن المقالية والمقامية.

ويفضل هذا الوجه من التأويل، يتمكن المتعقب من اجتناب الوقوع في المحذورين، بل المحظورين السابقين: «التعصيم» و«التقويل».

أما التعصيم، فيتقيه بأن يعتني بدليل المتكلم على حسب ما يلحظه في نص الدليل وظرفه بواسطة طرق الدلالة المعلومة، فلا يهمل اعتبار ما كان في هذا النص أو هذا الظرف ناشرا للمعنى وصارفا له عن مقصود الاستدلال، أو ما كان مصادما للعقل أو مخالفا للواقع متى قامت القرائن على ذلك.

وأما التقويل، فيحترز عنه بأن تكون عنايته بالدليل بحيث يتمكن من النفوذ إلى وجه تعبير المستدل نفسه وإلى طريق تفكيره ذاتها، فيتم له واسع الاطلاع على مقاصده الحقيقية، ويقيم على أساسه وثيقَ التفاهم بينه وبينه، مُمضِيا رأيه متى وجده مصيبا، ومُقوِّما هذا الرأي متى وجده مخطئا.

ولا يُخشَى على مبدإ تكثير الفائدة من جهة هذا التأويل أن يتعثر المتعقب في تطبيقه بأن يقع في التحيُّر في تعيين أفيد الدلالات التي يحتملها «الضمير».

حقا، قد يستخرج المتعقب من الدليل بمقتضى ألفاظه وأحواله تأويلات متميزة مختلفة فيما بينها، مع العلم بأن أوْلاها بالدليل ما كان منها أبلغ في الفائدة، إلا أنه قد يحدث أن تتساوى هذه التأويلات في الفائدة، فيكون أحدها أفيد باعتبار مخصوص، والثاني أفيد باعتبار آخر، والثالث أفيد باعتبار غيره، فيُظَن أن المتعقب لا يستقر رأيه على واحد منها؛ لكن متى استحضرنا **الوظيفة الحوارية** للدليل الطبيعي، تبين بطلان هذا الظن، ذلك أن هذا الدليل يرد في سياق المخاطبة، وكل مخاطبة تكون موجَّهة بهدف مشترك يعمل كل من المتخاطبين على بلوغه، فتكون أدلتهم في ترتيبها وتدافعها مقومة بعضها لبعض في اتجاه الوصول إلى هذا الهدف؛ ومتى سلمنا بأن ممارسة الدليل مقيدة بالبقاء على توجيه موحَّد وهدف مشترك، علمنا أن التأويلات الكثيرة التي يمكن أن يحتملها الدليل تأخذ بفضل مواصلة التخاطب في التساقط والتناقص إلى أن يستقل واحد منها بالوفاء بالغرض على الوجه الأفضل.

وتتفرع، عن مبدإ تكثير الفائدة العام، قواعد خاصة عَرف القدماء، ولاسيما الأصوليون، بعضَها، وخاض المحدثون من لسانيي الغرب في بعضها، كما اختلفت أسماؤها وتعددت اصطلاحاتها بينهم، ونشتغل الآن ببيان بعضها مما يرتبط بمسألتنا.

2.2.2.4.3 ـ قاعدة «توليد الفائدة»: تُقرر هذه القاعدة أن المرء لا يستدل بما لا

فائدة فيه، وكل ما جاء في دليله محتملا للخلو من الفائدة، فلْيَطلب له المتعقب وجها يرد إليه فائدته إلا إذا قامت قرينة تَصْرِفه عن هذا الوجه. ويجمع هذا الفرع بين قاعدتين أصوليتين:

أولاها: أن «الأصل في الكلام هو الإفادة»: يُفترض في المتكلم أنه يريد بكلامه إبلاغ السامع معنى مخصوصا.

والثانية، أن «إعمال الكلام أولى من إهماله»: كل كلام إذا دار بين أن يكون له معنى مفيد وبين أن يخلو من المعنى، كان حمله على الإفادة أَوْلى.

3.4.2.2.3 ـ قاعدة «تجديد الفائدة»: تقضي هذه القاعدة بأن المرء لا يستدل بما لا زيادة فائدة فيه، وكل دليل احتمل أن يتكرر فيه المعنى، فليطلب له المتعقب وجها يستعيد به التجديد في المعنى إلا أن تدل قرينة على خلاف ذلك؛ ويندرج تحت هذا الفرع الثاني ثلاث قواعد أصولية:

أولاها، «الأصل في الكلام الحقيقة»: يُفترض في المتكلم أنه يريد بكلامه إعلام السامع بالمعنى على وجه الحقيقة، لأنه هو المدلول الذي يتبادر إلى ذهنه.

والثانية، «إذا تعذرت الحقيقة، يصار إلى المجاز»: كل كلام كان حمله على الحقيقة يفضي به إلى اللغو، يُحمَل على المجاز حتى يعمل عمله ويفيد.

والثالثة، «التأسيس أولى من التوكيد»: كل كلام إذا دار بين أن يفيد معنى جديدا وأن يكون تقريرا لمعنى سابق، فحمله على إفادة المعنى الجديد أَوْلى.

3.4.2.2.4 ـ قاعدة «تصديق الفائدة»: تقرر هذه القاعدة أن المرء لا يستدل بما لا صدق فيه، وكل دليل احتمل أن يدل بوجه يصادم العقل أو يخالف الواقع، فعلى المتعقب أن يُعمِله في معنى يرفع به هذه المخالفة وتلك المصادمة، إلا أن تقوم قرينة تصرفه عن هذا المعنى.

3.4.2.2.5 ـ قاعدة «تحصيل الفائدة»: تقضي هذه القاعدة بأن المرء لا يستدل بما لا «تحصيل» فيه، بمعنى لا ثبوت فيه، وكل دليل احتمل أن يدل على معنى غير محصَّل، فعلى المتعقب أن يطلب له وجها يصير به دالا على التحصيل، ولا يعدل عن ذلك إلا عند قيام قرينة توجب عدم التحصيل؛ وقد اعتبرنا في وضع هذه القاعدة الحقائق الثلاث الآتية.

أ ـ الغالب في الاستعمال أنه كلما قصُر المتكلم عن الإحاطة بحقيقة الشيء في ثبوتها، صار إلى الدلالة على هذا الشيء بنفي الضد أو النقيض، وهو لا يقصد تصور الضد أو النقيض مستقلا ثم تصورَ النفي مستقلا، ثم تصورَ تركيب النفي مع الضد أو النقيض، وإنما

يقصد إدراك معنى يفضي به إلى التحْصيل كما لو كان هذا التركيب نازلا منزلة لفظ مفرد بسيط تعذر وجوده، كأن يقول المتكلم: «الإله غير متحيز» ويكون مراده بـ«عدم التحيز»، لا معنى سلبيا، أي مجرد انتفاء المكان والزمان عن الإله، وإنما معنى ثبوتيا يتعذر عليه تمام إدراكه.

ب ـ يستمر المتكلم على تعريف الشيء بضده حتى ولـو استقام له التعريف بوصف ثبوتي وبمعنى محصل، مما يدل على أن المراد من نفي الضد أو نفي النقيض هو زيادة تحصيل في معنى المعرَّف لا مجرد العدول عن الضد، كما إذ قال القائل: «رؤيا صادقة غير كاذبة، ونافعة غير ضارة».

ج ـ يبدو أن التصورات العقلية تخضع **لقانون التضاد**، فكل تصور لا يُحصِّل تمامُ مدلوله إلا بمقابلته بمدلول ضده أو نقيضه؛ وهذا يعني أن علاقة «التباين» لا تقل تكوينا وتطويرا لمضامين المعرفة عن علاقة «التداخل»، حتى إنهما تتواردان على التصور الواحد؛ وليست في ذلك أية استحالة، مادام هذا التوارد يتم باعتبارين مختلفين.

6.2.2.4.3 ـ قاعدة «تحسين الفائدة»: تُقرر هذه القاعدة بأن المرء لا يستدل بما لا حُسن فيه، وكل دليل احتمل أن يكون ذا معنى ينافي المروءة ويستحق الذم، فليطلب المتعقب له وجها يرفع به هذا الذم، إلا أن تدل قرينة على حمله على الكلام القبيح؛ وحسبنا دليلا على صحة هذه القاعدة، الحقائق الثلاث التالية:

أ ـ إذا كان الصدق والكذب قيمتين تُسنَدان إلى الكلام من حيث دلالته النظرية، فإن الحسن والقبح قيمتان تُسنَدان إليه من حيث دلالته العملية، مما يفيد أن الدلالة العملية لا تنفك عن الدلالة النظرية، فحيثما وجد الصدق والكذب، وجد الحسن والقبح.

ب ـ ما من كلام اشتهر في الناس صدقُه إلا وجُعلت له الأسباب للعمل به حتى تقع الاستفادة منه، إن جزءا أو كلا، فحينئذ يصير كذلك محلا للتقويم العملي، إن حسنا أو قبحا.

ج ـ إذا كان المستمع كما رأينا يميل بفطرته إلى تصديق ما يقوله المتكلم، فإنه لا يقل ميلا إلى حمل كلامه على جهة الحسن أو قل «تحسينه»؛ فظهر بذلك أن «ميزان النظر» وحده لا يكفي في تقويم الكلام، بل ينبغي أن يقتسم هذا التقويمَ معه ميزان آخر، وهو «ميزان العمل».

وإذا صح أنه لا بد للمتعقب من اتباع مبادئ خطابية تراعي استناد الدليل الإضماري إلى الإرادة والمطالبة والاستفادة، صح معه أيضا أن تعقبه للمضمر يستلزم منه أن يمارس عملية استدلالية بواسطة هذه المبادئ لتحصيل هذا اللازم الإضماري.

ونحن الآن نوضح أطوار هذه العملية الاستدلالية الخطابية التي يقوم بها المتعقب بالنظر في مثالنا السابق:

[1] ـ النبيذ مسكر، فكان حراما.

يمكن وصف مراحل الاستدلال في التعقب كما يلي:

أ ـ لقد قال المتكلم: «النبيذ مسكر، فكان حراما».

ب ـ إن نظم هذا القول يدل على أن المتكلم قصد إقامة دليل محدد، فهو يقصد إقناعي، أنا المخاطب، بصدق الدعوى، «النبيذ حرام»، وذلك بإثباتها عن طريق المقدمة: «النبيذ مسكر».

ج ـ لكن الدعوى: «النبيذ حرام» لا يثبت صدقها إلا بدليل سليم ـ أي دليل صحيح صادق المقدمات ـ والمتكلم يعلم ذلك ويعلم أنّي أعلَمُ ذلك، لكن القول: «النبيذ مسكر، فكان حراما»، ليس دليلا سليما، فقد تحتمل هذه الدعوى، أي «النبيذ حرام»، أن تكون كاذبة (مخالفة قاعدة التصديق) وتحتمل أن تكون قبيحة وأن لا تستحق العمل بها (مخالفة قاعدة التحسين).

د ـ لئن كان المتكلم قد أخل بشرط السلامة ـ أي الصحة مع الصدق ـ فلا تقوم قرينة على أنه لا يقصد الاستفادة من هذا الإخلال لتحصيل مراده في الإقناع (مقتضى الاستفادة في الإضمار)

هـ ـ يعتقد المتكلم أني ـ أنا المتعقب أو المخاطَب ـ سأعُـدّ قوله بمنزلة تدليل على الدعوى: «النبيذ حرام»؛ وعليه، ينبغي أن أُسلّم أنه يعتقد بأن لي القدرة على تبين طريق لتقويم دليله، أي لجعله دليلا سليما.

و ـ لما كان هذا الدليل لا يدل بظاهره على السلامة، لزم أن أطلب معنى غير ظاهر يصير به سليما.

ز ـ يُعَوِّل المتكلم على القرائن الملابِسة لدليله لِتُوَصِّلَنِي إلى مقصوده (مقتضى الإرادة).

ح ـ يمكن أن تحصل سلامة هذا الدليل بزيادة المقدمة: «المسكر حرام» إلى المقدمة: «النبيذ مسكر» ويعلم المتكلم أني أدرك إمكان تقويم دليله بهذه الزيادة.

ط ـ لم يقم الدليل على أن المتكلم يطلب المزيد على القضية: «المسكر حرام»؛ وعليه، يجوز لي أن أسلم أن هذه القضية هي أقل زيادة بالإمكان إضافتها إلى الدليل (قاعدة عدم التصريح الأقلي).

ي ـ لم يقم الدليل على أن المتكلم يعترض على القضية: «المسكر حرام»، وعليه، يجوز لي أن أسلم أنه مستعد لإثباتها لو وقع الاعتراض عليها (مقتضى المطالبة).

ك ـ على هذا، فالراجح أن تكون المقدمة المضمرة في دليل المتكلم هي: «المسكر حرام»[11].

والخلاصة أن الكلام في الدليل الإضماري يقع من وجوه متعددة، وهي طبيعته وظروفه وأقسامه وطريق تعقب المضمر (أو المضمرات) فيه؛ أما طبيعته، فهو دليل خطابي متميز يقوم على الإرادة والمطالبة والاستفادة، وأما ظروفه، فمنها الأسباب التي تحمل عليه، وهي الاحتراز عن التطويل والقصد إلى الإيجاز وسبق العلم بالمضمر والقصد إلى التدليس، ومنها الشواهد وهي القرائن المختلفة التي تدل عليه، وقد تكون لفظية أو سياقية أو حالية؛ وأما أقسامه، فتشتمل على الدليل المفهومي والدليل الاقتضائي والدليل القضائي الذي عرف باسم «قياس الضمير»، وقد وجهنا عليه اعتراضات ثلاثة وهي: التسوية بين المقدمة والنتيجة في الطي، وحصر الطي في قضيتين، ورد «الضمير» إلى دليل إظهاري أو قل «ظهير»؛ وأما طريق تعقب الإضمار في الدليل، فقد بينا كيف أن الشرطيات المقارِنة والقواعد الاستدلالية والدلالية والتداولية لا يمكن أن تكون من المضمرات النافعة، وكيف أننا نحتاج إلى إنشاء نظرية في الخطاب لتحقيق تعقب سليم للإضمار، وكذلك وضحنا كيف أن هذه النظرية تأخذ بالشروط النظرية الثلاثة: التدليل والتأويل والترجيح وبمقتضيات التداول الثلاثة: الإرادة والمطالبة والاستفادة، كما تأخذ بمبادئ وقواعد خطابية مخصوصة، ومن هذه المبادئ: «مبدأ التصريح بالفائدة» و«مبدأ تكثير الفائدة»، ومن القواعد: «قاعدة التصريح الكلي» و«قاعدة عدم التصريح الأقلي» و«قاعدة توليد الفائدة» و«قاعدة تجديد الفائدة» و«قاعدة تصديق الفائدة» و«قاعدة تحصيل الفائدة» و«قاعدة تحسين الفائدة»، وأنهينا كلامنا ببيان كيف أن هذه المقومات الخطابية تجعل من التعقب عملية استدلالية دقيقة اجتهدنا في وصف بعض أطوارها من خلال المثال المشهور: «النبيذ مسكر، فكان حراما»؛ وإذا نحن وضعنا في الاعتبار كون التعقب هو نفسه استدلال، استبان أنه هو كذلك ذو طبيعة إضمارية، وذلك بحكم توسله بالخطاب الطبيعي، فيحتاج هو الآخر إلى مواصلة التعقب بتعقب فوقه؛ لكن لا ضير في هذا التراتب، فالدليل الطبيعي دليل على غيره ودليل على نفسه.

وتتخلص لنا في هذا الفصل الثاني من الباب الأول نتائج جامعة ثلاث هي:

أ ـ أن الدليل بنية قولية تمتاز عن غيرها من البُنَى القولية نحو البرهان والحجة والبينة

---

(11) يمكن للقارىء أن يلاحظ أن المبادىء والقواعد التي قررناها في بيان المراحل الاستدلالية التي يمر بها تعقب القضية المضمرة تختلف عن المبدإ والقواعد التي اعتمدها «غرايس» في تعقب الاستلزام التخاطبي.

والأمارة والشاهد والسند والرأي والعلة، والبنى غير القولية نحو السلطان والحدس، بواسع الاشتغال بها وباتساع مفهومها.

ب ـ أن هذه البنية القولية تتميز بخصائص منطقية إقامية تجعلها ذات صبغة لزومية صريحة مبنية على مبادئ ثلاثة أساسية، هي: «مبدأ الترتيب والترتب» (أي التقديم والتأخير) و«مبدأ التقويم الصدقي» (أي الصدق والكذب) و«مبدأ التقويم الاستدلالي» (أي الصحة والفساد) تفضِي العلاقات بينها إلى تقسيمات مختلفة للأدلة، فهناك التقسيم إلى المتسق والمحال والتقسيم إلى الصحيح والفاسد والتقسيم إلى السليم والمعتل.

ج ـ أن الدليل الطبيعي يختص بكونه يستند إلى مبدإ الإضمار؛ وللإضمار الطبيعي صفات هي إرادة المستدل له ومسؤوليته عنه واستثماره له، وأسباب تدعو إليه نحو اجتناب التطويل والاشتراك في معرفة المضمر وأسباب أخرى تدل عليه كالقرائن المقالية والمقامية، وله كذلك أقسام، منها المفهومي والاقتضائي والقضائي، كما أن تعقبه أخيرا يتطلب إنشاء نظرية في الخطاب الطبيعي تستوفي شروطا تدليلية وتأويلية وترجيحية محددة وتنبني على مبدأين أساسيين، هما «مبدأ التصريح بالفائدة» و«مبدأ تكثير الفائدة» تتفرع عليهما جملة مخصوصة من القواعد الخطابية.

وبعد الفراغ من توضيح الجانب البنائي من الدليل المتعلق بـ«الإقامة»، ننعطف على جانبه البنائي المتعلق بـ«النظم»، فنفصل القول فيه، مستخرجين خواصه من المجالين المعرفيين اللذين اختصا بالاشتغال به، وهما: المنطق والرياضيات، حتى استحقا أن يلقبا بـ«العلمين البنيويين» أو بـ«عِلمَي البنيات».

مفهوم «البنية» بين الرياضيات والمنطقيات

اعلمْ أن الصلة بين المنطقيات[1] والرياضيات أشبه ما تكون بالصلة بين المنطقيات والنحويات؛ فكما أن المنطق ارتبط بالنحو ارتباطا تعددت أشكاله وتفاوتت درجاته وتقلبت أطواره، فكذلك ارتبط المنطق بالرياضيات ارتباطا اختلفت مظاهره ومراتبه ومراحله، حتى إن علم المنطق صار يدعى بـ«المنطق الرياضي»؛ وليس من شك أن أسباب هذا الارتباط تضرب بعيدا في تاريخ هذين العلمين، وتمتد صاعدة إلى زمن نشأتهما مع «**أورغانون**» «أرسطو» **وأصول** «إقليدس»، إلا أن الذي يعنينا هنا ليس هو الاشتغال التاريخي بأسباب التفاعل بين العلمين، وإنما النظر المنطقي فيما كان من وجوه التفاعل بينهما متعلقا بمسألة «البنية».

لقد اتخذت العلاقة بين المنطقيات والرياضيات في نهاية القرن الماضي ومطلع هذا القرن صورة رد أحد العلمين إلى الآخر، فكان الرد ردين: أحدهما، منطقي والآخر رياضي.

أما الرد المنطقي، فهو أيضا ردان: أحدهما تأسيسي والآخر تنسيقي*؛ أما الرد المنطقي التأسيسي، فهو عبارة عن إرجاع الأصول الرياضية إلى معان منطقية أولية تتفرع عليها القضايا الرياضية بطريق التركيب والتوليد، كأن يُرَدَّ العدد إلى المجموعة، وتُرَد المجموعة إلى الفئة والفئة إلى المحمول، ويمثل هذا الاتجاه «راسل» و«فريجه» و«هُوايتْهِد»[2]؛ **وأما الرد المنطقي التنسيقي**، فهو عبارة عن تنسيق النظريات الرياضية تنسيقا صوريا ومعالجتها معالجة التركيبيات* الخالصة، ويمثل هذا الاتجاه كلٌ من «بيانو» الذي

(1) لقد استعمَلنا لفظ «المنطقيات» بالجمع، قياساً على لفظ «الرياضيات» واعتباراً للتشعب الهائل الذي حصل في أبواب ومباحث المنطق الحديث وللتنوع الكبير الذي طرأ على أصنافه ومستوياته، حتى كادت بعض اتجاهاته تتضارب في أُصولها وتتعارض في قواعدها.

(2) B. RUSSELL; A. N. WHITEHEAD, G. FREGE.

نَسّق نظرية الحساب[3]، و«هيلبرت» الذي نسق نظرية الهندسة[4].

وأما **الرد الرياضي**، فهو عبارة عن استخدام مناهج الجبر وآليات الحساب في صياغة المسائل المنطقية، هذا الاستخدام الذي أدى إلى نشوء فرعين للجبر هما: «جبر الفئات» و«جبر العلاقات»، ويمثل هذا الاتجاه «بيرس» و«شرودر» و«ذي مورغان» و«جوفنس» و«فين» و«ماك كول»[5].

وقد نتجت عن هذا الرد المزدوج إشكالات متعلقة بتصوير* وتنسيق* النظرية المنطقية، كان من آثارها نشوء مبحث منطقي جديد في أواسط الثلاثينات من هذا القرن يختص بتوثيق الصلات بين المنطقيات والرياضيات، وعُرِف هذا المبحث باسم «نظرية النماذج»، وقد تولت تأسيسه وتطويره نخبة من الرياضيين المتمنطقين هم: «لوفنهام» و«سكوليم» و«لنجفورد» و«غودل» و«هنكين» و«روبنسون» و«تاركسي»[6]، وإلى هذا الأخير يرجع الفضلُ في استقلال هذا المبحث بموضوع محدد ومنهج متميز وفي حصوله على الإسم الذي اشتهر به؛ و«تارسكي» هذا هو من تلامذة المدرسة المنطقية الرياضية التي ازدهرت في بولونيا في مطلع هذا القرن، والتي جمعت أعلاما في المنطق فتحوا أبوابا في هذا العلم مازالت، لطرافتها وعمقها، تُنهض همم الباحثين لاستلهامها أو الاشتغال بها.

وبفضل هذا المبحث الرياضي المنطقي الجديد، اتجهت مناهج النظرية المنطقية إلى الاتحاد مع مناهج الرياضيات، هذا الاتحاد الذي سيمكنها من الانتقال من مرتبة الاستمداد من العلم الرياضي إلى مرتبة إمداد هذا العلم وإفادته ببراهينها الصورية وبآفاق جديدة للعمل الرياضي، هذه الآفاق التي تجلت في مزيد الاكتشاف لبراهين رياضية تنزل منازل في التجريد والتعميم والتوحيد يعلو بعضها فوق بعض ويطوي بعضها البعض.

وإذا كانت نظرية النماذج قد استطاعت أن تجمع بين الرياضيات والمنطقيات جمعا، حتى تبادلا فيما بينهما النفع والتأثير، واحتاج أحدهما إلى الآخر في توسيع مباحثه وأبوابه وتطوير مسائله ونتائجه، فما ذاك إلا لأن توجه الرياضيات الحديثة يختلف عن توجه الرياضيات التقليدية، فقد كان لهذه الأخيرة توجها «أنطولوجيا»، إذ اشتغلت بـ«الكائنات» المقدارية لذاتها، أعدادا كانت أو أشكالا، بينما الأولى استبدلت بهذا التوجه توجها بنيويا

---

(3) G. PEANO.

(4) D. HILBERT.

(5) CH.S. PIEIRCE, E. SCHRODER, C.G. MORGAN, W.S. JEVONS, J. VENN, S. Mc CALL.

(6) L. LOWENHEIM, T. SKOLEM, C.H. LANGFORD, K.GODEL, A. TARSKI, L. HENKIN, A. ROBINSON.

صريحا، إذ اهتمت أساسا بالارتباطات التي تدخل فيها هذه الكائنات المقدارية، سواء كانت هذه الارتباطات، علاقات أو عمليات، ثم صارت إلى إنزال هذه البناءات الارتباطية الرياضية من أنساق المنطق منزلة الدلالات التي تجد بفضلها هذه الأنساق تأويلات محدَّدة لها؛ فلنبسط الكلام إذن في هذه البناءات الارتباطية الرياضية التي اختصت باسم «البُنـَى» أو، بصيغة الجمع المشهورة، «البنيات»، فلنبين بتفصيل ما هي البنية: خصائص وأنواعا، وما موقعها من النسق المنطقي، تحقيقا وتحديدا.

1 ـ البنية في الرياضيات: نظرية البنى

لا يخفى على أحد أن الرياضيات الحديثة تميزت بالتنظير للبنيات؛ فالجبريات* منها تنظر في بُنَى الجبر، والموضعيات*[7] منها تشتغل ببُنَى الموضع، والترتيبيات* منها تبحث في بنى الترتيب، واتجهت الرياضيات إلى توسيع مجال هذا النظر البنيوي، فلم تقتصر على الاشتغال ببنيات خاصة واحدة واحدة، وإنما تعدت ذلك إلى النظر في البنيات مجتمعةً في فئات متمايزة؛ ثم عمدت إلى بحث الارتباطات الممكنة بين هذه الفئات البنيوية المختلفة. فلنشتغل ببيان مسالك هذا النظر البنيوي الرياضي الذي يتزايد تنسيقا وتعميقا، وذلك بتحليل مفهوم «البنية» وتعريفه، ثم تمييز فروعه المختلفة، وتحديد طرق ارتباط هذه الفروع البنيوية فيما بينها.

1.1 ـ تعريف البنية

اعلمْ أن مصطلح «البنية» لم يستقر استعماله في مجال الرياضيات إلا في أواخر الثلاثينات من هذا القرن؛ أما مفهومها، فقد أخذ أهل الجبر وأهل الهندسة يتداولونه منذ نهاية القرن الماضي، وكانوا يعبرون عن هذا المدلول بلفظ «النسق». ويبدو أن أول تعريف رياضي لمصطلح «البنية» جاء عند «بورباكي» الذي هو اسم مستعار لجماعة من الرياضيين الفرنسيين المرموقين في كتابهم المشترك: **أصول الرياضيات: I نظرية المجموعات**، المنشور سنة 1939.

واعلمْ أيضا أن البنية إجمالا هي عبارة عن مجموعة تتصف بالخصائص الأربع الآتية:

1.1.1 ـ البناء: اعلمْ أن عناصر المجموعة التي تتكون منها البنية ـ أو قل أفراد

---

(7) وضعنا مصطلح «موضعيات» مقابلاً للفظ «توبولوجيا» «Topolgy» راجعين في ذلك إلى الترجمة العربية القديمة للفظ «توبوس» «Topos» اليوناني الأصل، الوارد في النقل العربي لـ «أورغانون» «أرسطوطاليس»، لا سيما في كتاب الجدل منه؛ وقد كانت هذه الترجمة هي «موضع»، وتُجَمع على «مواضع» في مقابل الجمع اليوناني «تُوبُوي» «Topoï».

المجموعة ـ ليست عناصر متفرقة يقع النظر في خصائصها واحدا واحدا، ولا هي عناصر متكدسة تؤخذ أخذ الكل المُصْمَت الذي لا يتجزأ ولا يتفرع، وإنما هي عناصر مبنية بناء، إذ تنتظم في ارتباطات تُخرِجها عن وصف الانعزال كما تُخرج المجموعةَ التي تدخل فيها عن وصف الجمود؛ وتتخذ هذه الارتباطات صورتين اثنتين: إحداهما «العلاقات»، والثانية «العمليات».

أما العلاقات، فهي عبارة عن كل الارتباطات التي تجمع بين الأفراد، مثنى أو ثلاث أو رباع، إلخ كالأفعال المتعدية، ويتسع المدلول الرياضي للعلاقة ليشمل أيضا الأفعال اللازمة والصفات التي تقوم بالأفراد دون أن تتعدى إلى غيرها؛ وتسمى هذه الصفات بالعلاقات الواحدية* في مقابل العلاقات الاثنانية* والثّلاثية*(بفتح الثاء المشددة) إلخ.

وأما العمليات، فهي عبارة عن الارتباطات التي تجعل الأفراد يتولد بعضها من بعض.

وقد يتميز من بين أفراد المجموعة التي تقترن بهذه العلاقات وتجري عليها هذه العمليات، فرد واحد أو أكثر يُسهم إلى جانب هذه العلاقات والعمليات في تشكيل المجموعة وبنائها.

ونذكر للبنية مثالا هو **مجموعة الأعداد الطبيعية**؛ فهذه المجموعة لا تؤخذ كتلة جامدة ولا أشتاتا متفرقة، إذ تنتظم أفرادها بعلاقات قد تكون هي علاقة «أصغر» أو علاقة «أكبر» وما شابه ذلك، كما تتركب هذه الأفراد فيما بينها بعمليات تنشئ بعضها من بعض، مثل عملية «الضرب» أو عملية «الجمع»، ويكون من الأفراد المتميزة في حصول هذه العلاقات ودخول هذه العمليات العدد: 0.

2.1.1 ـ الترتيب: اعلمْ أن البنية ليست مجموعة مبنية بناء فحسب، أي مجموعة من الأفراد المرتبطة فيما بينها بواسطة علاقات وعمليات مع تميز بعض منها، بل هي أيضا مجموعة مرتبة ترتيبا. لقد اتضح لنا أن البنية تتألف من مجموعات أربع: مجموعة الأفراد، ويسميها الرياضيون «مجال القول» أو «المجال»* أو قل «المجموعة المجالية»، ومجموعة العمليات، ويسمونها «الدّوال» أو «التوابع»* أو قل، «المجموعة التابعية»، ومجموعة العلاقات أو قل «المجموعة العلاقية»، ثم أخيرا مجموعة الأفراد المتميزة أو قل «المجموعة المتميزة»، إلا أن هذه المجموعات الأربع لا تدخل في البنية دخول العناصر في المجموعة، وإنما دخول العناصر في **المتوالية** ، ذلك أن المجموعة لا تحتاج إلى ترتيب معين لأفرادها، بينما المتوالية تحتاج احتياجا إلى هذا الترتيب، نظرا لأن موقع كل عنصر من العناصر فيها يحدد له وظيفة خاصة تميزه عن غيره؛ فلو فرضنا أن المجموعات المكوّنة للبنية جاءت غير مرتبة، لتعذر علينا تَبَيُّن وظائفها، فننسب للواحدة منها ما ينبغي أن ننسبه للأخرى، ذلك أنه يجوز، مثلا، أن تكون المجموعة المجالية مكونة من عناصر هي

أزواج، ومعلوم أن العلاقة قد تربط بين الأفراد مثنى مثنى، فتكون بذلك هي الأخرى جملة أزواج، وحينئذ تكون بين أيدينا مجموعتان اثنتان، كل منهما مجموعة أزواج، فلا ندرى أيهما المجموعة المجالية وأيهما المجموعة العلاقية، فنحتاج إلى ترتيبهما في البنية، حتى نتبين وظيفة كل منهما.

وقد جرت عادة الرياضيين أن يميزوا المتوالية عن المجموعة باستخدام الأقواس الهلالية:)، (أو الأقواس الحادة: > ، < .

ولما كانت البنية مبنية بعناصر مجموعية أربعة مرتبة فيما بينها، فالبنية هي رياضيا **متوالية رباعية**، أو قل، باصطلاحنا، «رابوعا»* نرمز إليه بـ«بن»، ونصوغه بالصورة التالية:

بن = (جا، عا، تا، ما)،

حيث جا ترمز إلى مجموعة المجال، وعا إلى مجموعة العلاقات وتا إلى مجموعة التوابع، وما إلى مجموعة العناصر المتميزة.

وإذا جاز للمجموعة العلاقية أن تشتمل على أكثر من علاقة واحدة، وللمجموعة التابعية على أكثر من عملية واحدة، وللمجموعة المتميزة على أكثر من عنصر واحد، فكذلك يجوز للمجال أن يحتوي على أكثر من مجموعة، سواء قلت عناصرها أو كثرت، وسواء اختلفت أصنافها أو اتحدت.

ولما أمكن تعدد عناصر كل مجموعة من المجموعات الأربع المكوِّنة للبنية، بن، احتجنا إلى أن نستبدل بصورتها الإجمالية المذكورة أعلاه صورة تفصيلية هي:

بن = (جا$_1$، . . .، جان، عا$_1$، . . .، عاهـ، تا$_1$، . . .، تاو، ما$_1$، . . .، ماي)

إلا أن هذه الصورة التفصيلية لِـ بن تقتضي أن تقترن هذه البنية بحيثية تُوضِّح أن التعدد في عناصر المجموعات الأربعة ليس شرطا في البنية، فقد تخلو من بعض هذه العناصر، بل قد تخلو من بعض هذه المجموعات من غير أن يؤثر ذلك في «بنائها»، لأن هذا «البناء» درجات متفاوتة، بعضها أدق من بعض، ويكفي في أدنى درجاته أن يقوم على علاقة واحدة أو عملية واحدة، إلا أن البنية لا تخلو من المجموعة المجالية، حتى ولو أنها لم تحتو إلا على عنصر واحد، لأن هذا العنصر هو الذي تتخذه العلاقة متعلقا أو العملية معمولا، إذ يكون بمثابة المحل الذي تجري فيه هذه العلاقة أو العملية.

وعلى هذا، نصوغ البنية بن مقرونة بحيثيتها كما يلي:

بن = (جا$_1$، . . .، جان، عا$_1$، . . .، عاهـ، تا$_1$، . . .، تاو، ما$_1$، . . .، ماي)

بحيث ن > 0 (ن لا تكون فارغة) وهـ، و، ي ≤ 0 (هـ، و، ي، قد تكون فارغة) وجا$_1$، . . .، جان هي المجموعات المجالية (أي المجموعات التي يجري بناؤها)،

وعا$_1$ ، . . . ، عا$_م$ هي العلاقات التي تتناول جا$_1$ $\cup$ . . $\cup$ جا$_ن$(أي اتحاد المجموعات المجالية)، وتا$_1$ ، . . . ، تا$_ر$ هي التوابع أو العمليات التي تتناول نفس الاتحاد المجالي ومـ$_1$ ، . . . ، مـ$_ي$ هي العناصر المتميزة من نفس الاتحاد.

ونمثل لذلك بالبنية بط التي يتكون مجالها من مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، وتتكون مجموعتها العلاقية من الصفة: «زوجي»، صف، ومن العلاقة الاثنانية: «أصغر»، <، كما تتكون مجموعتها التابعية من عملية واحدية هي «التالي»، تل، ومن عمليتين اثنانيتين هما: «الجمع»، +، و«الضرب»، ×، ومجموعتها المتميزة من العددين: «0» و«1». وتكون صورتها هي:

بط = (طا، صف، <، تل، +، ×، 0، 1)

3.1.1 ـ التصنيف التشابهي: اعلم أن البنية لا تقتضي بناء المجال وترتيب المجموعات الأربع المكوِّنة لها فحسب، بل تقتضي أيضا تحديد **الصنف التشابهي*** الذي تختص به، فقد نميز في البنية بين جانبين اثنين، نسمي أحدهما «الجانب العاملي»، ونسمي الثاني «الجانب المعمولي».

أما **الجانب العاملي** للبنية، فيتشكل من مجموع العلاقات والتوابع والعناصر المتميزة.

وأما **جانبها المعمولي**، فيتشكل من عدد العناصر التي تربط بينها كل علاقة علاقة، أو قل «المتعلقات»، ومن عدد العناصر التي تدخل عليها التوابع، أو قل، «المتبوعات»؛ ولما كانت العناصر المتميزة لا متبوع لها، فإن قيمتها المعمولية تكون هي: 0.

وإذا نحن نظرنا في البنية العددية المذكورة أعلاه، بط، فإن جانبها المعمولي يتخذ الصورة التالية:

(1، 2، 2، 2، 2، 0،0)

حيث مدلولات الأعداد في هذه المتوالية هي على الترتيب: 1 = عدد متعلقات الخاصية «زوجي» و2 الأولى= عدد متعلقات «أصغر» و2 الثانية = عدد متبوعات الجمع، و2 الثالثة = عدد متبوعات الضرب، و0 الأول = القيمة المعمولية للثابت العددي 0 و0 الثاني = القيمة المعمولية للثابت العددي 1.

وإن جانبي البنية: العاملي والمعمولي هما اللذان يشكلان ما يسمى في الاصطلاح «صنف التشابه»، إذ تكون البنيتان متشابهتين صنفا متى كان لهما نفس الجانب العاملي ونفس الجانب المعمولي؛ يترتب على هذا أن البنيتين المتشابهتين قد تختلفان في عدد العناصر المكونة لمجاليهما، إذ يكفي في الانتماء إلى نفس الصنف التشابهي أن تكون العلاقات والتوابع والعناصر المتميزة متقابلة فيما بينها.

وتجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن البنية، وإن تعددت المجموعات التي تكونها، فإنه يبقى بالإمكان رد أجزائها العلاقية والتابعية والمتميزة، بعضها إلى بعض؛ فقد نرد المجموعة التابعية إلى المجموعة العلاقية، كما نرد المجموعة المتميزة إلى المجموعة التابعية، ذلك أنه أيا كانت العناصر المجالية التي يدخل عليها التابع، فإنها تشكل مع العنصر المجالي الذي يتقوم به هذا التابع، جملةً العناصر التي يمكن أن تربط بينها علاقة مقابلة لهذا التابع؛ فإذا كان التابع، كما هو الشأن في البنية العددية بط، هو الضرب، ×، الذي يدخل على عددين أيا كانا، س وع والذي يولد منهما عددا آخر ف، فإنه يمكن رده إلى علاقة، ضا، تقرن الأعداد الثلاثة، ونصوغ ذلك كما يلي:

ضا (س، ع، ف) ↔ (س × ع = ف)

حيث ↔ ترمز إلى علاقة التكافؤ بين الطرفين.

أما رد العنصر المتميز إلى التابع، فيكون بإنزاله منزلة عملية لا تتناول أي معمول، أو قل، إن العنصر المتميز هو تابع لا متبوع له.

4.1.1 ـ التنوع البنيوي: اعلمْ أن البنى أنواع مختلفة، فمنها نوع البنى الجبرية ونوع البنى الترتيبية ونوع البنى الموضعية؛ ولقد اجتهدت جماعة «بورباكي» في إنشاء نظرية عامة للبنيات تمكننا من تمييز الأنواع المختلفة لها، وتسميها هذه الجماعة بـ«أمهات البنى»، وتُعرِّف لنا النوع البنيوي[8](أو «البنية الأم*») ، وتبين لنا كيف أنه يستوفي الشرائط التالية:

أ ـ أسرة* متناهية غير فارغة من المجموعات المتمايزة فيما بينها، (با$_1$، با$_2$، . . . ، بام)، تسميها بالمجموعات **الأساسية** للنوع البنيوي، نب.

ب ـ أسرة متناهية (قد تكون فارغة) من مجموعات متميِّزة عن المجموعات الأساسية، (جا$_1$، جا$_2$، . . . ، جان)، تسميها بالمجموعات **المساعدة** للنوع البنيوي، نب.

ج ـ طريقة أو طرق لبناءٍ مرتَّبٍ لمجموعات جديدة، انطلاقا من الأسرتين: الأساسية والمساعدة، بواسطة العمليات المجموعية المعلومة: الاتحاد* والتقاطع* والمجموع الجدائي ومجموعة الأجزاء* . . . ، وتسمى هذه الطريقة أو الطرق البنائية بـ«**الوصف المميز**» للنوع البنيوي، نب.

د ـ علاقة تربط بين المجموعات الأساسية والمجموعات المساعدة يُطلَق عليها اسم «**مسلمة النوع البنيوي**»، نب.

يتضح من هذا التعريف أن النوع البنيوي يتحدد بمجموعات متفرعة عن الأسرتين

(8) تطلق جماعة «بورباكي» على الأنواع البنيوية اسم Espèces de Structure.

المجموعيتين: الأساسية والمساعدة، تشكل كل مجموعة منها بنية، كما يتضح منه أن الخصائص المطلوبة في هذه البنيات تحددها المسلمة التي قد تكون أصلا تندرج تحته مسلمات فرعية.

ولما كان النوع البنيوي تدخل فيه بنى متعددة، فإن طبيعة المجموعات الأساسية والمساعدة التي تتركب منها كل بنية لا عبرة بها، وإنما العبرة بالخصائص التي تحدد هذا التركيب، سواء أكان تركيبا داخليا يؤلف بين العناصر الأساسية أم كان تركيبا خارجيا يؤلف بين العناصر الأساسية والمساعدة؛ فإذا اتصفت بنية من نوع معين بهذه الخصائص المنصوص عليها أصلا في المسلمة واتصفت بها بنية تختلف عنها في طبيعة العناصر الأساسية، ولم تختلف عنها في عددها، فإن البنيتين تُعَدّان من نوع بنيوي واحد، هذا النوع الذي يتساوى والمسلمة التي تصفه، مادامت الشرائط المتعلقة بتحديد المجموعة الأساسية والمجموعة المساعدة والمجموعة المركبة متضمنة في الشرط الرابع الذي هو شرط العلاقة أو المسلمة.

وبعد تحديد مفهوم النوع البنيوي، نمضي الآن إلى بيان خصائص البنيات التي تندرج تحت نوع بنيوي متميز، اشتهر بكونه يشكل حقلا تداخلت فيه الرياضيات بالمنطقيات، وهذا النوع هو «البنى الجبرية».

2.1 ـ البنى الجبرية: تعريفها وأصنافها

اعلم أن «البنية الجبرية»، أو قل بإيجاز، «الجبر» هو عبارة عن بنية تخلو مما أسميناه بـ«المجموعة العلاقية» وتكتفي بالمجموعة التابعية والمجموعة المتميزة.

ويمكن أن نصوغ صورة البنية الجبرية كالتالي:

بج = (جا، تا$_1$، تا$_2$، . . .، مـ$_1$، مـ$_2$، . . .)

حيث المجموعة المجالية، جا، قد تكون عناصرها متناهية أو غير متناهية، والمتوالية التابعية تا$_1$، تا$_2$. . . قد تكون متناهية أو غير متناهية.

وينبغي لكل تابع (أي عملية) في البنية الجبرية أن يستوفي الشرائط التالية:

أ ـ أن تكون متبوعاته متناهية، بمعنى أن تكون متبوعاته واحدة أو مثنى أو ثلاث أو رباع وهكذا.

ب ـ أن يكون محددا تحديدا كليا، بمعنى أن التابع يُسنِد لكل متواليةٍ متواليةٍ من عناصر المجموعة المجالية، جا، عنصرا وحيدا من المجموعة نفسها بوصف هذا العنصر قيمة هذه المتوالية، فتكون بذلك المجموعة المجالية، جا، متصفة بخاصية «الانغلاق» بحسب هذا التابع، أي أنه ما من متبوعات مأخوذة من هذه المجموعة إلا وتكون قيمتها

بموجب هذا التابع عنصرا في المجموعة نفسها، كما تكون هذه القيم متصفة بخاصية «الوحدانية»، أي أنه إذا كانت المتبوعات متساوية مثنى مثنى، فإن التابع يحافظ على هذا التساوي في القيم التي يسندها إلى هذه المتبوعات.

ج ـ أن يكون **داخليا**، بمعنى أن تكون المتبوعات وقِيَمها مستمدة كلها من نفس المجموعة ولا تخرج إلى غيرها من المجموعات التي يمكن أن يتشكل منها المجال في حالة اشتماله على مجموعات متعددة، تمييزا لهذا التابع عن التابع الخارجي الذي يدخل على متواليات بعضُ عناصرها مستمد من المجموعة الأساسية وبعضها الآخر من المجموعة المساعدة.

ولا يخفى أنَّ ذِكرنا لهذا الشرط الأخير يستفاد منه أننا سنقصر كلامنا على بنى جبرية مخصوصة، وهي تلك التي تكون فيها العمليات داخلية، وهي بالذات: «شبه الزمرة»* و«نصف الزمرة»* و«نصف الزمرة الواحدي»* و«الحلقة»* و«الحقل»* و«جبر بول»*.

1.2.1 ـ شبه الزمرة: «شبه الزمرة»، شز، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية اثنانية* داخلية محددة تحديدا كليا نرمز لها بنجمة ✱، أي أنها بنية تقوم على مسلمة هي:

ـ أن العملية ✱ محددة تحديدا كليا.

وصورة شبه الزمرة هي:

شز = (جا، ✱)، بحيث أيا كان العنصران س وع من جا، فإن حاصل العملية التي تدخل عليهما، (س ✱ ع)، يكون عنصرا من جا.

● **مثال شبه الزمرة:** مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، المزودة بعملية الجمع، +، أي (طا، +)، ذلك أن حاصل جمع عددين طبيعيين، أيا كانا، هو عدد طبيعي وحيد، بينما مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، المزودة بعملية الطرح، −، أي (طا، −)، ليست شبه زمرة، إذ ليس حاصل طرح عدد طبيعي من آخر عددا طبيعيا بالنسبة لكل زوج من هذه الأعداد، فقد يكون هذا الحاصل عددا سالبا، في حين لا تتضمن مجموعة الأعداد الطبيعية إلا 0 وما فوقه، أي > 0 .

2.2.1 ـ نصف الزمرة: اعلم أن «نصف الزمرة»، نز، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية اثنانية داخلية، ✱، قائمة على مسلمتين هما:

أ ـ أن العملية ✱ محددة تحديدا كليا،

ب ـ أن العملية ✱ تتصف بخاصية التجميع*، أي أنه أيا كانت العناصر س وع وف من جا، فإن:

((س * ع) * ف) = (س * (ع * ف)) = س * ع * ف؛

وبذلك تكون بنية «نصف الزمرة» أخص من بنية «شبه الزمرة»، إذ تزيد عليها بوصف التجميع.

● **مثال نصف الزمرة:** مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة، $صا^+$، المزودة بعملية الجمع، +، : ($صا^+$، +)، ذلك أن حاصل جمع أي عددين صحيحين موجبين هو عدد صحيح موجب وحيد، وأن جمع عدد صحيح أول مع جمع عددين صحيحين ثان وثالث يساوي جمعَ جمعِ الأول والثاني مع الثالث.

3.2.1 ـ نصف الزمرة الواحدي: «نصف الزمرة الواحدي»، نو، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية اثنانية داخلية * تأخذ بالمسلمات الثلاث الآتية:

أ ـ أن العملية * محددة تحديدا كليا،

ب ـ أن * تتصف بخاصية التجميع،

ج ـ أن * تقبل عنصرا محايدا* حيادا أيمن وأيسر، بمعنى أنه يوجد عنصر من جا هو $ح_1$ بحيث أيا كان العنصر س من جا، فإن

(س * $ح_1$) = ($ح_1$ * س) = س

ويتخذ «نصف الزمرة الواحدي» نو الصورة التالية:

نو = (جا، *، $ح_1$)،

حيث $ح_1$ هو العنصر المتميز.

وبهذا، يكون «نصف الزمرة الواحدي» أخص من نصف الزمرة؛ إذ يتقيد بقيد إضافي هو وجود العنصر المحايد.

● **مثال نصف الزمرة الواحدي:** مجموعة الأعداد الطبيعية، طا، المزودة بعملية الجمع، +، أي (طا، +، 0)، إذ أن حاصل جمع أي عددين طبيعيين هو عدد طبيعي وحيد، وأن جمع عدد طبيعي أول مع جمع عددين ثان وثالث يساوي جمع جمع الأول والثاني مع الثالث، وأن العدد الطبيعي 0 هو عنصر محايد أيمن وأيسر معا.

4.2.1 ـ الزمرة: «الزمرة»، بز، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعملية اثنانية داخلية * قائمة بمسلمات أربع هي:

أ ـ أن العملية * محددة تحديدا كليا،

ب ـ أن * تتصف بخاصية التجميع،

ج ـ أن * تقبل الدخول على العنصر المحايد،

د ـ أن ✱ تقبل تناظر* العناصر التي تدخل عليها، بمعنى أنه أيا كان العنصر س من جا، فإن له نظيرا* سَ في هذه المجموعة بحيث إذا دخلت عليهما العملية ✱، كان الحاصل مساويا للعنصر المحايد $ح_1$، أي:

(س ✱ سَ) = (سَ ✱ س) = $ح_1$.

وعليه، فإن «الزمرة» هي أخص من «نصف الزمرة الواحدي» لكونها تزيد عليه بوصف إضافي هو وصف التناظر.

● **مثال الزمرة:** مجموعة الأعداد الجذرية* الموجبة، $جا^+$ المزودة بالضرب، ×، أي ($جا^+$ ، ×)، ذلك أن كل حاصل ضرب عددين جذريين موجبين هو عدد جذري وحيد، وأن ضرب عدد جذري موجب أول في ضرب عددين جذريين موجبين ثان وثالث يساوي ضربَ ضربِ الأول في الثاني في الثالث، وأن العدد الجذري الموجب 1 هو عنصر محايد أيمن وأيسر، وأن لكل عدد جذري موجب نظيرا هو مقلوبه*.

وتصير الزمرة «زمرة آبلية*» (مشتقة من اسم «آبِل»، وهو رياضي نرويجي عاش في مطلع القرن التاسع عشر) أو «تبادلية*»، مد، متى قامت بشرط مسلمة خامسة هي:

هـ ـ أن العملية ✱ تتصف بخاصية التبادل أو قل تقبل تغيير وضع عناصرها، أي أنه أيا كان العنصران س وع من جا، فإن

(س ✱ ع) = (ع ✱ س).

● **مثال الزمرة الآبلية:** نفس مجموعة الأعداد الجذرية الموجبة، $جا^+$، المزودة بالضرب، ×، إذ أن الضرب عملية تسمح بتغيير موقعي العددين الجذريين الموجبين المضروب أحدهما في الآخر.

5.2.1 ـ الحلقة: «الحلقة»، حل، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعمليتين داخليتين اثنانيتين: إحداهما ✱ تنبني على المسلمات الخمس السابقة التي تجعل منها زمرة آبلية، والثانية Δ تأخذ بالمسلمات الثلاث الآتية:

أ ـ أن العملية Δ محددة تحديدا كليا،

ب ـ أن Δ تصف بخاصية التجميع،

ج ـ أن العملية Δ تتصف بخاصية التوزيع* على العملية الأولى ✱، بمعنى أنه أيا كانت العناصر س و ع وف من المجموعة، جا، فإن:

(س Δ (ع ✱ ف)) = ((س Δ ع) ✱ (س Δ ف)) أو

((ع ✱ ف) Δ س)) = ((ع Δ س) ✱ (ع Δ س)).

وتتخذ بنية الحلقة حل الشكل الآتي:

حل = (جا، ✱، Δ ، ج$_1$)

● **مثال الحلقة:** مجموعة الأعداد الصحيحة، صا، مزودة بعمليتي الجمع والضرب: (صا،+، ×)؛ فعملية الجمع في هذه المجموعة داخلية ومحددة تحديدا كليا وتتصف بوصف التجميع وتقبل العنصر المحايد وهو 0، كما تقبل وجود النظير بالنسبة لكل عدد موجب، وتتصف بوصف التبادل، مما يجعل منها زمرة تبادلية؛ أما عملية الضرب، فهي الأخرى محددة تحديدا كليا ومتصفة بخاصية التجميع، مما يجعل منها نصف زمرة، كما تتصف بخاصية التوزيع على العملية الأولى، وهي الجمع.

وتصير الحلقة «حلقة تبادلية*»، حب، متى قامت بشرط مسلمة رابعة خاصة بالعملية الثانية Δ هي:

د ـ أن العملية Δ تتصف بخاصية التبادل، أي أنه أيا كان العنصران س وع من المجموعة جا، فإن

(س Δ ع) = (ع Δ س).

وتصير الحلقة «حلقة واحدية*»، حو، متى قامت بشرط مسلمة خامسة خاصة بالعملية الثانية، Δ ، وهي:

هـ ـ أن العملية Δ تقبل عنصرا محايدا حيادا أيمن وأيسر، بمعنى أنه يوجد عنصر ح$_2$ من مجموعة جا بحيث أيا كان العنصر من جا، فإن

(س Δ ح$_2$) = (ح$_2$ Δ س) = س.

وتتخذ بنية الحلقة الواحدية، حو، الشكل التالي:

حو = (جا، ✱، Δ ، ح$_1$ ، ح$_2$)

● **مثال الحلقة التبادلية الواحدية*:** مجموعة الأعداد الصحيحة، صا، المزودة بعمليتي الجمع والضرب؛ فكل من العمليتين محددة تحديدا كليا ومتصفة بالتجميع والتبديل ومتخذة لعنصر محايد متميز؛ وتختص عملية الجمع بقبول النظير، بينما تختص عملية الضرب بالتوزيع على الجمع.

6.2.1 ـ الحقل: «الحقل»، حق، حلقة واحدية قائمة بشرط المسلمة السادسة المتعلقة بالعملية الثانية Δ ، وهي:

و ـ أن العملية Δ تقبل التناظر بالنسبة لكل عناصر المجموعة المجالية، جا، باستثناء عدد الصفر، أي جا − {0}، بمعنى أنه أيا كان العنصر، س، من المجموعة جا − {0}، فإن له نظيرا من هذه المجموعة، بحيث إذا دخلت عليهما العملية Δ ، كان الحاصل مساويا للعنصر المحايد.

أو قل إن الحقل بنية مؤلفة من بنيثين اثنتين:

ـ إحداهما حلقة واحدية هي: (جا، ✱، Δ ، 0، 1)

ـ الثانية زمرة هي: (جا − {0}، Δ ، 1)

ويصير الحقل «حقلا تبادليا»، حد، متى قام بشرط المسلمة السابعة الخاصة بالعملية الثانية ، أي أنه أيا كان العنصران س وع من المجموعة جا − {0}، فإن

(س Δ ع) = (ع Δ س).

● **مثال الحقل التبادلي**: مجموعة الأعداد الحقيقية، حا، المزودة بعمليتي الجمع والضرب، فكل من العمليتين محددة تحديدا كليا ومتصفة بالتجميع والتبديل ومتخذة لعنصر محايد متميز وقابلة للتناظر في تمام المجموعة حا بالنسبة لعملية الجمع وفي المجموعة حا دون الصفر، أي حا − {0}، بالنسبة لعملية الضرب.

3 . 1 ـ البنية الجبرية «البُولية»

نقف الآن عند بنية جبرية تكتسي بالنسبة للدرس الرياضي المنطقي أهمية خاصة بالنظر إلى ما أدت إليه من تطوير لأساليب «الجبر المجرد» و«المنطق الرمزي»، وهي ما يعرف باسم «جبر بول»؛ فقد لاحظ «بول» أن لبعض العمليات التي تربط بين القضايا المنطقية شبها ببعض العمليات التي تربط بين الأعداد، فكان أن استعمل مكان الصنفين المتشابهين من العمليات رموزا واحدة، واستخرج لهما قوانين مشتركة عُـرِفت باسم قوانين «جبر المنطق»، وصاغ بذلك أول مثال للجبر غير العددي وأول مثال للمنطق الرمزي.

1 . 3 . 1 ـ جبر «بُـول»: اعلمْ أن جبر بول، جب، بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعمليات داخلية ثلاث: عمليتان اثنانيتان، إحداهما عملية عطف*، ∧، والثانية عملية بدل*، ∨، وعملية واحدية هي عملية الإتمام*، آ [9]، وتقوم هذه العمليات بشروط المسلمات التالية:

أ ـ أن العطف، ∧، والبدل، ∨، يتصفان بخاصية التبادل، بمعنى أنه أيا كانت العناصر س وع من المجموعة جا، فإن:

(س ∧ ع) = (ع ∧ س)

(س ∨ ع) = (ع ∨ س)

ب ـ أنهما يتصفان بخاصية توزيع إحداهما على الأخرى، أي أنه أيا كانت العناصر س

(9) لقد أردنا بمصطلح «الإتمام» أن نميز هذه العملية البولية عن «التتميم» المجموعي على الطريقة التي يميز بها الرياضيون العطف البولي عن التقاطع والبدَلَ البولي عن الاتحاد المجموعي.

وع وف من المجموعة جا، فإن

(س ∧ (ع ∨ ف)) = ((س ∧ ع) ∨ (س ∧ ف))

(س ∨ (ع ∧ ف)) = ((س ∨ ع) ∧ (س ∨ ف))

ج ـ أن كلا من العطف والبدل يقبل عنصرا محايدا متميزا، ويسمى العنصر الخاص بالعطف بـ«العنصر الواحدي»، أي 1، ويسمى العنصر الخاص بالبدل بـ«العنصر الصفري»، أي 0؛ وعليه، فأيا كان العنصر س من المجموعة جا، فإن

1 ≠ 0

(س ∧ 1) = س

(س ∨ 0) = س

د ـ أن العطف والبدل يتركبان مع عملية الإتمام، آ ، أي أنه أيا كان العنصر س من المجموعة جا، فإنه يوجد عنصر مُتَمِّم له، آس، بحيث

(س ∧ آس) = 0

(س ∨ آس) = 1

وتتخذ بنية جبر بول جب الشكل الآتي:

جب = (جا، ∧، ∨، آ، 1، 0)

وتلزم عن مسلمات جبر بول المذكورة أعلاه المبرهنات التالية التي تصوغ خصائص أساسية لهذه البنية:

فأيا كانت العناصر س وع وف من المجموعة جا، فإن

آ(آ س) = س (خاصية الإتمام المزدوج)

(س ∧ س) = س (خاصية الجمود* بالنسبة للعطف)

(س ∨ س) = س (خاصية الجمود بالنسبة للبدل)

(س ∨ 1) = 1 (الخاصية الواحدية)

(س ∧ 0) = 0 (الخاصية الصفرية)

((س ∧ ع) ∧ ف) = (س ∧ (ع ∧ ف)) (خاصية التجميع بالنسبة للعطف)

((س ∨ ع) ∨ ف) = (س ∨ (ع ∨ ف)) (خاصية التجميع بالنسبة للبدل)

((س ∧ (س ∨ ع)) = س (خاصية الامتصاص* بالنسبة للعطف)

((س ∨ (س ∧ ع)) = س (خاصية الامتصاص بالنسبة للبدل)

آ(س ∧ ع) = (آ س ∨ آ ع) (قانون «مورغان» بالنسبة للعطف)

آ(س ∨ ع) = (آ س ∧ آ ع) (قانون «مورغان» بالنسبة للبدل).

نلاحظ أن المبرهنات البولية كالمسلمات البولية تشكل أزواجا لا تختلف إلا من حيث كون العطف، ∧، والبدل، ∨، يتبادلان مواقعهما كما يتبادلهما العنصر الواحدي 1 والعنصر الصفري 0؛ وليس ذلك أمرا عارضا، وإنما يلزم عن قانون جبري، مقتضاه أن كل مبرهنة وقع فيها إبدال العمليتين: العطف والبدل، إحداهما مكان الأخرى، وإبدال العنصرين 1 و0 أحدهما مكان الآخر، لزمت عنها مبرهنة جديدة تُسمَّى مبرهنة «ثَنَوية»* للأولى؛ وبيان ذلك أننا نعلم أن كل مسلمة جبرية تقترن بمسلمة ثَنَوية، كما أن كل برهان على مسألة معينة يمكن أن نُبْدِلَ مكانه البرهان الثنوي، ويكون ذلك بالانطلاق من المسلمات الثنوية للبرهان الأصلي واستخراج الاستدلالات الثنوية المستعملة في البرهان الأصلي.

وحتى نبين الميزة المنطقية للبنية الجبرية البُولية، نختار أمثلتنا عليها من اللغة المنطقية واللغة المجموعية.

● **مثال البنية الصدقية الاثنانية، بص**: قد ننشئ بنية جبرية بولية انطلاقا من قيمتي الصدق والكذب باتباع الطريقة التالية:

أ ـ نُكوِّن المجموعة المجالية، جا، من الصدق، ص، والكذب، ك، أي {ص، ك}.

ب ـ نقابل العنصر الواحدي البولي 1 بـ ص ونقابل العنصر الصفري البولي 0 بـ ك.

ج ـ نقابل العطف البولي، ∧، بالعطف الصدقي، ط، بحيث تكون (س ط ع) = ص إذا س = ص وع = ص، وإلا، فإن (س ط ع) = ك، أيا كان العنصران س وع من المجموعة جا.

د ـ نقابل البدل البولي، ∨، بالبدل الصدقي، د، بحيث تكون (س د ع) = ص إذا س = ص أو ع = ص، وإلا، فإن (س د ع) = ك أيا كان العنصران س وع من جا.

هـ ـ نقابل الإتمام البولي، آ ، بالسلب الصدقي، ن، بحيث تكون ن ك = ص و ن ص = ك.

وتتخذ هذه البنية، بص، الصورة الآتية:

بص = ({ص، ك}، ط، د، ص، ك)

وبمقتضى هذه المقابلة بين عناصر البنية الصدقية، بص، وعناصر البنية البولية، جب، يتبين أن البنية الصدقية تقوم بالشرائط المحددة لمسلمات البنية البولية من تبادل وتوزيع وإتمام وتمايز العنصرين المحايدين.

● **مثال البنية القضوية، بق**: قد ننشئ بنية جبرية بولية انطلاقا من الحروف التي نرمز بها إلى قضايا اللغة المنطقية بوصفها وحدات بسيطة، وذلك باتباع المسلك الآتي:

أ ـ تكوّن المجموعة المجالية جا من الحروف القضوية، أي $\{ب_1، ب_2، . . .\}$.

ب ـ تقابل العطف البولي، ∧، بالوصل القضوي، و، مقرونا بتعريفه المعلوم.

ج ـ تقابل البدل البولي، ∨، بالفصل القضوي، أو، مقرونا بتعريفه المعلوم.

د ـ تقابل الإتمام البولي، آ ، بالسلب القضوي، لا، مقرونا بتعريفه المعلوم.

هـ ـ تقابل العنصر الواحدي البولي 1 بعبارة دائمة الصدق (أي عبارة تحصيلية) نحو ($ب_1$ أو لا $ب_1$).

و ـ تقابل العنصر الصفري البولي 0 بعبارة دائمة الكذب (أي عبارة تناقضية) نحو ($ب_1$ ولا $ب_1$).

وتتخذ البنية القضوية، بق، الصورة التالية:

بق = (جا، و، أو، لا، ($ب_1$ أو لا $ب_1$)، ($ب_1$ ولا $ب_1$)).

ويبيّن أن هذه المقابلة بين عناصر البنية البولية، جب، والبنية القضوية، بق، تؤدي إلى أن تستوفي هذه البنية الثانية، بق، الشرائط المذكورة في مسلمات البنية البولية، جب.

2.3.1 ـ جبر «لِندَنْباوَم»: لكن هذا التوازي الجبري المجرد بين البنية البُولية، جب، والبنية القضوية، بق، ينبغي أن لا يُخفِي علينا الفروق الموجودة بين وظائف العمليات في كل منهما؛ فمثلا عندما تكون سا عبارة قضوية، فإن العبارة المركبة منها (سا أو سا) تكون متميزة عنها تركيبيا، لأنها تحتوي على الأقل على موقع لرمز الفصل، أو، زائد على ما تحتويه العبارة سا، بينما في الجبر البولي، حيثما تكون س عنصرا من مجاله، فإن (س ∨ س) = س بمقتضى مسلمة الجمود؛ وكذلك إذا كانت سا وعا عبارتين في المنطق القضوي، فإن العبارة المركبة منهما (سا أو عا) تختلف عن العبارة (عا أو سا) مادامت العبارتان تَرِدان في ترتيب مختلف، بينما في الجبر البولي (س ∨ ع) = (ع ∨ س) بمقتضى مسلمة التبادل.

وهكذا، فإن منطق القضايا، أو قل، جبر العبارات القضوية، على خلاف الجبر البولي، يقيم الفروق بين العبارات حيث نحتاج إلى المطابقة بينها، لأن مضمون العبارات الـمُفرّق بينها واحد، وإن اختلفت في صورتها التركيبية.

ودفعا لهذه الشبهة القضوية، عمد المنطقيان «لندنباوم» و«تارسكي» إلى إدخال علاقة التكافؤ، ↔ ، في مجموعة العبارات القضوية وتعريفِ العبارتين المتكافئتين بكونهما تصدقان معا أو تكذبان معا[10]؛ فيلزم من ذلك أن يؤدي تناول علاقة التكافؤ لمجموعة

(10) عُرِف «التكافؤ» بين الأقوال عند المتقدمين من مناطقة المسلمين باسم «التلازم من جانبين» أو اختصاراً «التلازم».

العبارات إلى تجزئتها أجزاء متباينة تدعى بـ«الفئات التكافئية» نرمز إليها بـ [سا]، [عا]. . .، بحيث تحتوي كل فئة منها مجموع العبارات القضوية الصادقة معا والكاذبة معا، أيا كانت صورتها القضوية، وتكون العبارتان متكافئتين إذا تساوت الفئتان التكافئيتان اللتان تدخل فيهما هاتان العبارتان.

● **مثال البنية التكافئية القضوية، بك**: ننشئ إذن بنية جبرية بولية انطلاقا من الفئات التكافئية القضوية باعتبارها عناصر مفردة، وذلك باتباع الطريقة التالية:

أ ـ نُكوِّن المجموعة المجالية من الفئات التكافئية القضوية، فتكون هي: جا/ ↔ أي جا بحسب علاقة التكافؤ.

ب ـ نُعرِّف العمليات التكافئية التي هي العمليات المجموعية الثلاث: التقاطع، ∩، والاتحاد، ∪، والتتميم، ~، بواسطة الروابط القضوية الثلاث: الوصل، و، والفصل، أو، والنفي، لا، كما يلي:

[سا] ∩ [عا] = [سا و عا]

[سا] ∪ [عا] = [سا أو عا]

~ [سا] = [لا سا]

ج ـ نعرِّف العنصر الواحدي التكافئي بواسطة فئة تكافئية تتضمن كل القضايا التحصيلية (أي العبارات الدائمة الصدق)، وهي [سا أو لا سا]، ونعرِّف العنصر الصفري التكافئي بواسطة فئة تكافئية تتضمن كل القضايا التناقضية، (أي العبارات الدائمة الكذب)، وهي [سا و لا سا].

ولا يخفى أن العمليات التكافؤية تقابل العمليات البولية من عطف وبدل وإتمام، وأن العنصرين المتميزين التكافئيين يقابلان العنصرين المتميزين البوليين: 1 و0، فتكون البنية التكافئية، بك، بنية جبرية مستوفية لشرائط البنية البولية، وتكون لها الصورة التالية:

بك = (جا / ↔ ، ∩ ، ∪ ، ~ ، [سا أو لا سا]، [سا ولا سا]).

وقد اشتهرت البنية التكافئية، بك، باسم «جبر لندنباوم».

● **مثال البنية المجموعية، بج**: قد ننشئ بنية بولية انطلاقا من أجزاء المجموعة جا باتخاذ الطريق التالي:

ـ نُكوِّن المجموعة المجالية، جز(جا)، من أجزاء المجموعة، جا، ونقابل العطف البولي، ∧ ، بالتقاطع المجموعي، ∩ ، والبدل البولي، ∨، بالاتحاد المجموعي، ∪، والإتمام البولي، آ ، بالتتميم المجموعي، ~، والواحد البولي، 1 ، بالمجموعة الكلية جا، والصفر البولي، 0 ، بالمجموعة الفارغة ϕ.

ونحصل بذلك على بنية مجموعة الأجزاء، بج:

بج = (جز(جا)، ∩، ∪، ~ ، جا، ϕ)

وبفضل هذه المقابلة، يتبين أن بنية مجموعة الأجزاء بج، تستجيب للمواضعات التي تقيد العمليات البولية.

وهكذا، يتضح أنه إذا انطلقنا من مجموعة، جا، يكون ن عدد عناصرها ـ أو باصطلاحنا تكون عَـدِّيتها* ن ـ، يمكن أن ننشئ بنية جبرية تكون عديتها قوة لـ 2 . وبهذا الاعتبار، فمهما كانت القوة الموجَبة لـ 2 ، يوجد جبر بُولي له بالذات نفس العدية، بل يمكن البرهان على أن لكل جبر بُولي متناه عدية تساوي $2^{ن}$ بالنسبة لعدد موجَب ن.

أما عن البنى الجبرية البُولية اللامتناهية، فقد نجعل من كل مجموعة لا متناهية جبرا بوليا برفعها إلى مجموعة الأجزاء، لكن ليست كل بنية بولية لا متناهية مقابلة لبنية حاصلة بهذا الطريق؛ فمن البنيات البولية ما تكون عديتها مساوية لعدية المجموعة الطبيعية، ومعلوم أن العدية الطبيعية ليست عدية لأية مجموعة أجزاء. وعلى هذا، فلا يصح أن يقال بأن الجبر البولي اللامتناهي يقابل مجموع أجزاء المجموعة جز(جا)، وإنما يقابل مجموعة جزئية من مجموعة الأجزاء تنزل منزلة «حقل» من المجموعات، وقد عُرِفت هذه المسألة بمسألة «استون»[11] التي تدخل في نظرية التمثيل*، وتختص هذه النظرية بالبحث في المقابلة بين البنيات.

3.3.1 ـ شبكة «بُـول»: لقد رأينا أن البنية البولية بنية جبرية أو جبر، بمعنى أنها مجموعة مزودة بعمليات أو توابع دون العلاقات، لكن الجبر البولي يتميز بكونه يقبل أن يُحدَّد فيه العنصر العلاقي بالعنصر التابعي؛ ذلك أنه بالإمكان استعمال إحدى العمليتين: العطف والبدل، لتعريف علاقة، ≥، تُحَدِّدُ ترتيبا بين عناصر مجاله، علاقة تُعرَف باسم «العلاقة البولية»، ومقتضى تعريفها أنه أيا كان العنصران س وع من جا، فإن

س ≥ ع إذا وفقط إذا (س ∧ ع) = س

أو س ≥ ع إذا وفقط إذا (س ∨ ع) = ع[12].

وبإدخال هذه العلاقة الجديدة، ≥ ، يصير جبر بول بنية ترتيبية خاصة تدعى «الشبكة البولية».

فالشبكة هي عبارة عن بنية مكونة من مجموعة، جا، مزودة بعمليتين اثنانيتين: ∧، ∨، تحققان مسلمات الجمود والتبادل والتجميع والامتصاص وبعلاقة ترتيب، ≥، معرَّفة

---

(11) Stone representation Theorem.

(12) نعبر عن رمز العلاقة ≥ بلفظ «أصغر من أو مساو لـ».

بإحدى العمليتين.

أما شبكة «بُول»، شب، فهي بنية خاصة، إذ تزيد على الشبكة بتحقيق مسلمتي التوزيع والإتمام، فإذن شبكة «بُول» شبكة توزيعية مُتَمَّمَة؛ وتتخذ البنية، شب، الصورة التالية:

شب = (جا، ∧، ∨، آ، ≥، 1، 0).

ومن اليسير أن نبين أن منطق القضايا ومنطق المجموعات شبكتان بُـوليتان؛ فعلاقة الترتيب المحدِّدة للشبكة تقابل في البنية القضوية علاقة اللزوم المنطقي، ⇐ ، وفي بنية مجموعة الأجزاء علاقة الاستغراق* بالمعنى الموسع، .

ويمكن أن نجعل من علاقةِ الترتيب، ≥، لا علاقة فرعية مردودة إلى إحدى العمليتين ∧ و∨، وإنما العلاقةَ الأصلية الوحيدة، مع إضافة المسلمات التي تقرر أن عمليات العطف والبدل والإتمام محددة تحديدا كليا في المجموعة المجالية.

وتصير بذلك شبكة «بول»، شب، مختصرة كما يلي:

شب = (جا، ≥).

وبواسطة هذه الصورة الجديدة لـ شب، يمكن أن نبرهن على خصائص هذه العلاقة، ≥ ؛ فهي علاقة ترتيب جزئي للمجموعة جا، إذ تتصف بالانعكاس ومخالفة التناظر*[13] والتعدية، كما أن العنصر الصفري هو أصغر عنصر في جا والعنصر الواحدي هو أكبر عنصر فيها بالنسبة للعلاقة، ≥، وأن العطف دال على العناصر الصغرى والبدل دال على العناصر الكبرى، وأن الإتمام عاكس للعلاقة، ≥.

وتمكننا خصائص هذه العلاقة، ≥، من التمييز بين أصناف من الجبر البولي تختلف باختلاف السمات الترتيبية لمجموعاتها الجزئية؛ ومن هذه الخصائص أن ≥ تحدد في المجال عناصر تعد بمنزلة «مِحَدّات»* للمجموعات الجزئية منه وهي: «الصواغر»* و«الكوابر»*و«السفليات» و«العلويات».

إذا كانت جب جبرا بوليا وجز مجموعة جزئية من جب وس عنصرا من جب، فإننا نُعرِّف المحدات كما يلي:

أ ـ يكون س عنصرا صاغرا للمجموعة جز متى كان س ≥ ع بالنسبة لكل عنصر ع من جز.

ب ـ يكون س عنصرا سفليا للمجموعة جز متى كان س عنصرا صاغرا لـ جز وكان ع ≥ س بالنسبة لكل صاغر ع لـ جز.

(13) نقترح استعمال مصطلح «مخالفة التناظر» في مقابل المصطلح الإنجليزي: «Antisymmetry».

ج ـ يكون س عنصرا كابرا للمجموعة جز متى كان ع ≥ س بالنسبة لأي عنصر ع من جز.

د ـ يكون س عنصرا علويا للمجموعة جز متى كان س عنصرا كابرا لـ جز، وكان س ≥ ع بالنسبة لأي كابر ع لـ جز.

وعلى هذا، فالمحد السفلي للمجموعة هو أكبر صواغرها، بينما المحد العلوي لها هو أصغر كوابرها.

ويمكن البرهان على أن العنصر، س ∧ ع، هو المحد السفلي بالنسبة للمجموعة الجزئية {س، ع} من جبر «بول»، جب، وأن العنصر، س ∨ ع، هو المحد العلوي بالنسبة لنفس المجموعة، وأن لكل مجموعة جزئية متناهية من الجبر البولي محدّاً سفليا ومحدّاً علويّاً، إذ لا يكون لها أحدهما من غير أن يكون لها الآخر.

يعد الجبر البولي، جب، تاما متى كان لكل مجموعة جزئية منه، جز، محد أسفل وكان لها محد أعلى.

ويُعد الجبر البولي، جب، ذريا متى وجدت لكل عنصر، س، من جب غير الصفر ذرة، ع، بحيث ع ≤ س؛ وتكون ع ذرة لـ جب متى كان ع ≠ 0، وكان كل عنصر، ف، من جب، إذا كان ف ≤ع، إما أن يكون ف = 0 أو يكون ف = ع.

ويتبين من هذا أن البنى الجبرية المتفرعة على مجموعات الأجزاء تكون تامة وذرية معا، وأن كل بنية جبرية تقبل المقابلة بالبنى المتفرعة على مجموعات الأجزاء تكون تامة وذرية.

وبفضل هذه التفرقة بين أصناف المحدات التي تقوم بها العلاقة، ≥ ، في شبكة «بول»، تتميز مجموعتان جزئيتان منها، نسمي إحداهما «الجزء المثالي البدَلي»*، والأخرى «الجزء المثالي العطفي*».

أما الجزء المثالي البدلي، أو قل، المثال البدلي، مب، فهو مجموعة جزئية من الشبكة البولية، شب، تنبني على المسلمات التالية:

أ ـ أن العنصر 1 ليس عنصرا في المثال البدلي، مب.

ب ـ أن عناصر المثال البدلي، مب، منغلقة بالنسبة لعملية البدل، بمعنى أنه أيا كان العنصران س وع من المثال، مب، فإن المركب البدلي (س ∨ ع) عنصر في المثال، مب.

ج ـ أن كل عنصر، س، من الشبكة البولية، شب، مرتبط بالعلاقة≥ مع عنصر ع من المثال البدلي، مب، بحيث س ≥ ع، يكون عنصرا في هذا المثال.

ويقال إن المثال البدلي، مب، من الشبكة البولية جزء حقيقي متى كان بدليا ولم يكن

مساويا للشبكة، وجزء **أقصى** متى كان حقيقيا ولم يوجد مثال بدلي غيره يتضمنه.

كما يقال إن المثال البدلي، مب، جزء **متولد** بواسطة المجموعة جا متى كان أصغر مثال بدلي يحتوي المجموعة، علما بأن تقاطع المثالات البدلية هو مثال بدلي، ويقال بأنه جزء **أساسي** إذا كان متولدا بواسطة مجموعة تحتوي عنصرا وحيدا، س، فيكون المثال مب متشكلا من كل العناصر ع بحيث ع ≥ س.

وأما **الجزء المثالي العطفي**، أو قل، **المثال العطفي**، مع، فهو مجموعة جزئية من الشبكة البولية، شب، تنبني على المسلمات التالية:

أ ـ أن العنصر 0 ليس عنصرا في المثال العطفي، مع.

ب ـ أن عناصر المثال العطفي، مع، منغلقة بالنسبة لعملية العطف، بمعنى أنه أيا كان العنصران س وع من المجموعة، مع، فإن المركب العطفي (س ∧ ع) عنصر في المثال، مع.

ج ـ أن كل عنصر س من الشبكة البولية، شب، مرتبط بالعلاقة ≥ مع عنصر ع من المثال العطفي، مع، بحيث ع ≥ س، هو عنصر في المثال العطفي.

ويقال إن المثال العطفي، مع، من الشبكة البولية، شب، جزء **حقيقي** متى كان عطفيا ولم يكن مساويا للشبكة، وجزء **أقصى** متى كان حقيقيا ولم يوجد مثال عطفي غيره يتضمنه.

كما يقال إن المثال العطفي، مع، جزء **متولد** بواسطة مجموعة، جا، متى كان أصغر مثال عطفي يحتوي هذه المجموعة، علما بأن تقاطع المثالات العطفية هو مثال عطفي، ويقال بأنه جزء **أساسي** متى كان متولدا بواسطة مجموعة تحتوي عنصرا وحيدا، س، فيكون المثال مع متشكلا من كل العناصر، ع، بحيث س ≥ ع.

يتضح مما سبق أن العلاقة وثيقة بين المثال البدلي والمثال العطفي، ذلك أن أحدهما ينزل منزلة المثال الثَّنَوي من الآخر، وهذا يعني أن التقابل قائم بينهما بحيث يمكن ترجمة أحكام أحدهما إلى أحكام للآخر.

وإذا نحن طبقنا مبدأي المثال البدلي والمثال العطفي في الميدان المنطقي، تبين لنا أن هذين الجزأين الشبكيين يتقاسمان مجال اللغة المنطقية، فالجزء الاستنباطي منها هو بمنزلة المثال العطفي، والجزء غير الاستنباطي منها هو بمنزلة المثال البدلي.

أما الجزء الاستنباطي، فمعلوم أنه يتكون من جملة المبرهنات التي تشكل نظرية معينة، نظ، وهو بهذا يستوفي شروط مسلمات المثال العطفي؛ ذلك أن مقتضى المبرهنة من النظرية المنطقية يقابل مقتضى المسلمة الأولى للمثال العطفي، وأيضا أنه إذا كانت

العبارتان سا وعا مبرهنتين في نظ، فإن العبارة (سا و عا) مبرهنة في نظ، وهذا يقابل الشرط الوارد في المسلمة الثانية للمثال العطفي؛ وأخيرا إذا كانت العبارة سا مبرهنة في نظ، فإن العبارة (سا أو عا) مبرهنة في نظ، وهذا يوافق ما جاء في المسلمة الثالثة للمثال العطفي.

أما الجزء غير الاستنباطي، فيتكون من جملة «المُبْطَلات» (بضم الميم وفتح الطاء) التي هي غير المبرهنات، وهو بهذا يستوفي مقتضيات مسلمات المثال البدلي، فمُوجَب العبارة المُبطَلة (بضم الميم وفتح الطاء) يقابل موجَب مسلمة هذا المثال الأولى، كما أن المقابلات المنطقية لمسلمتي المثال البدلي الأخريين تخرج عن اللزوم المنطقي، زيادة أو نقصانا، فلا تولِّد إلا المُبْطَلات.

ولما كان المنطقي يهتم بالجزء الاستنباطي، فهو ينتفع بالمثال العطفي أكثر مما ينتفع بالمثال البدلي؛ ولما كان الجبري يهتم بالجزء البدلي، فهو ينتفع بالجزء غير الاستنباطي أكثر مما ينتفع بالجزء الاستنباطي، حتى قيل: «إن الجبري ثُنْوِي المنطقي» (بالمعنى الرياضي الذي حددنا به مصطلح «الثنوي»).

2 ـ البنية في المنطقيات: نظرية النماذج

بعد الفراغ من كلامنا في البنيات الجبرية من الجهة التي تخص الرياضيات وهي جهة **التعريف والتصنيف**، نحتاج الآن إلى بيان الجهة التي تشترك فيها الرياضيات مع المنطقيات في الاشتغال بهذه البنيات كما تقررت في نظرية النماذج، وهي أصلا جهة **التطبيق والتوظيف**، فكيف إذن تُستثمَر البنيات في مجال اللغة المنطقية؟.

1.2 ـ النسق الصوري والنظرية الرياضية

اعلم أن المنطقي أو الرياضي لا يعنيه من عبارات اللغة التي يستعملها إلا جزء محدد يستوفي شروطا معينة، جزء يختص باسم «النسق» أو «النظرية»؛ وتقوم إجمالا الطريقة التي يتبعها كل منهما لتحديد **النسق** في الخطوات الأساسية الثلاث الآتية:

أ ـ تحديد **العناصر الأولى** التي ينبغي أن تتركب منها عبارات اللغة، وتُعرَف اصطلاحا باسم «الأبجدية»، وتشمل متواليات مختلفة من الحروف الثابتة والمتغيرة والرموز المساعدة.

ب ـ تحديد **قواعد لتركيب** حروف الأبجدية فيما بينها، تُسمَّى بـ«القواعد النحوية»، ؛ وتقوم هذه القواعد بتكوين العبارات التي تُعَدُّ بمنزلة «المجموعة السليمة»* من فئة التراكيب الممكنة وبإقصاء التركيبات السقيمة التي لا تقبل التفرع منها.

ج - تحديد قواعد لتنتيج العبارات السليمة بعضها من بعض، تسمّى بـ«القواعد الاستدلالية»؛ وتقوم هذه القواعد بإقصاء العبارات السليمة التي لا تقبل التفرع منها وتوليد العبارات التي تُعد بمنزلة «المجموعة الصحيحة» من فئة العبارات السليمة الممكنة.

وعلى هذا، فالنسق يُخرج العبارات السقيمة والفاسدة ولا يُبقِي إلا على العبارات السليمة الصحيحة؛ وهذه العبارات الأخيرة هي، إما مسلمات حاصلة بالقرار والاختيار، وإما مبرهنات حاصلة بالنظر والاستدلال؛ وقد تعد المسلمات جزءا من المبرهنات باعتبارها مبرهنات أولية، فيكون النسق جملة من العبارات المستخلصة من اللغة السليمة بطريقة اللزوم المنطقي، أو قل، بصورة أدق، إن «النسق هو مجموعة جزئية من اللغة منغلقة انغلاقا لزوميا»؛ ومعنى «الانغلاق»، في الاصطلاح المنطقي، أن تكون كل قضية من اللغة، ثَبَتَ لزومها عن قضية أو مجموعة من القضايا التي تنتمي إلى النسق، منتمية هي الأخرى إلى النسق.

إلا أننا نحتاج إلى تبين الفرق بين «النظرية الرياضية» و«النسق المنطقي الخالص»، ذلك أن النسق المنطقي كحساب القضايا وحساب المحمولات هو عبارة عن نظرية عامة مشتركة بين جميع النظريات الرياضية لكونه يشكل أساس الاستنتاج فيها جميعا، بينما النظرية الرياضية هي عبارة عن نسق يُضيف إلى النظرية المنطقية، مسلمات جديدة تتعلق بهذا الموضوع أو ذاك مما تشتغل به صناعة الرياضيات، ولا أدل على ذلك من نظرية البنى الجبرية، فهي تضيف مسلمات البنى إلى مسلمات المنطق المحمولي من الدرجة الأولى مع التساوي؛ ومعلوم أن هذا الصنف من المنطق تتناول فيه الأسوارُ الأفرادَ من المجال، ولا تتناول المجموعات الجزئية منه، وتبقى المحمولات الدالة على هذه المجموعات بمنزلة الثوابت، أي حروف لا تتغير مدلولاتها، ولا تحتاج إلى دخول الأسوار عليها.

ونورد مثالا على النظرية الرياضية مستمَدا من نظرية الزُّمَر، فهذه النظرية تُبنَى في لغة محمولية من الدرجة الأولى مع التساوي، إذ تتكون من العناصر التالية:

أ - أبجدية لغة الزمر: تحتوي هذه اللغة على رموز لمتغيرات وثوابت هي:

- مجموعة غير متناهية من المتغيرات الفردية تدل على عناصر المجموعة المجالية في الزمرة: {س، ع، ف، $س_1$، . . .}

- ثابت فردي يدل على العنصر المحايد في الزمرة، وهو: $ح_1$

- تابع إثناني يدل على العملية الخاصة بالزمرة: *

- محمول اثناني يدل على علاقة التساوي: =

- رابطان لتركيب العبارات فيما بينها، أحدهما واحدي، وهو النفي، ¬ ، والثاني اثناني، وهو الشرط، ⟵

ـ عاملان واحديان هما: السور الكلي، ٨، والسور الجزئي، ٧

ـ رموز مساعدة: الأقواس: (،)

ب ـ قواعد التركيب: نركب من هذه الأبجدية حدودا وعبارات هي:

ـ كل متغير هو حد وكل ثابت هو حد

ـ إذا كانت ح وج حدين، كان (ح * ج) حدا وكانت (ح = ج) عبارة سليمة

ـ إذا كانت سا وعا عبارتين سليمتين، فإن ¬ سا عبارة سليمة و(سا ⟵ عا) عبارة سليمة و٧ س سا عبارة سليمة و٨ س سا عبارة سليمة.

ج ـ المسلمات، وهي:

ـ مسلمات النسق المحمولي الخالص:

سا ⟵ (عا ⟵ سا)،

(سا ⟵ (عا ⟵ ها)) ⟵ ((سا ⟵ عا) ⟵ (سا ⟵ ها))،

(¬ عا ⟵ ¬ سا) ⟵ ((¬ عا ⟵ سا) ⟵ عا)،

٨ س سا ⟵ سا(ح) (حيث ح حد مطلق بالنسبة لـ س في سا)،

٨ س(سا ⟵ عا) ⟵ (سا ⟵ ٨ س عا) (حيث س متغير فردي لا موقع مطلق له في سا).

ـ مسلمتا التساوي:

س = س

(س = ع) ⟵ (سا(س،س) ⟵ سا(س،ع))، (حيث سا(س،ع) حاصلة من سا(س،س) بإبدال ع بمواقع س، إن كلا أو جزءا، شريطة أن تكون ع مطلقة بالنسبة لمواقع س).

ـ مسلمات الزمرة:

٨ س٨ ع٧ ف(س * ع = ف) (مسلمة التحديد الكلي)،

٨ س٨ ع٨ ف((س* ع) * ف = س * (ع *ف)) (مسلمة التجميع)،

٨ س(س * ح$_{1}$ = س) (مسلمة العنصر المحايد)،

٨ س٧ ع (س * ع = ح$_{1}$) (مسلمة التناظر).

د ـ قواعد التنتيج:

إذا سا وسا ⟵ عا، فإن عا،

إذا سا، فإن ٨ س سا.

وبفضل هذا النسق الذي يوسع الحساب المحمولي، نتمكن من نقل أي برهان متعلق بالزمر مُثْبَت في كتب الجبر إلى برهان صوري، وإن كان هذا البرهان قد يتخذ في هذا النسق صيغة معقدة بسبب تفصيل جميع الخطوات التقنية الضرورية لبنائه، إذ فائدة التنسيق الصوري لنظرية الزمر هو بيان وتدقيق جميع الاعتبارات والمقدمات والطرق المنطقية والجبرية التي يحتاجها الرياضي في سياق النظر في الزمر. ويمكننا أن نقوم بنفس التنسيق لمختلف البُنى الجبرية من حلقة وحقل وجبر بولي. . . ، فكل منها محدد بمجموعة متناهية من المسلمات، وكلها تقبل أن تُنقَل إلى لغة صورية، بل ما من باب رياضي محدد بمجموعة من المسلمات إلا ويمكن أن ننسقه كما نسقنا نظرية الزمر.

ومن أهم الأبواب الرياضية التي نستفيد من تنسيقها: «النظرية الحسابية» و«النظرية المجموعية»؛ أما النظرية المجموعية، فلأنها تشكل الأساس الذي يقوم عليه البناء الرياضي بمجمله؛ وأما نظرية الحساب، فلظهور عدم جدوى الطرق المتبعة في طلب نسق صوري يكون بمقدوره البرهنة على كل قضيةٍ قضيةٍ من قضايا الرياضيات، لأن مثل هذا النسق الذي يطلب الإحاطة بجملة الرياضيات، يلزمه أن يتضمن نظرية الحساب، وقد ثبت بالدليل أن كل نسق غير متناقض متضمنٍ لنظرية الحساب لا بد أن تفوته البرهنة على بعض القضايا الرياضية، حتى ولو كانت قضيةً واحدة.

وإذا كان الرياضي أو المنطقي يبني نسقه من لغة معينة، متبعا في ذلك قواعد تركيبية وتنتيجية محددة، فإن غرضه ليس مجرد بناء الأنساق لذاتها والاستقلال بها بقدر ما هو صياغة صورية لحقائق معينة بصدد هذا المجال أو ذاك من المجالات العلمية، حتى يتمكن من إجراء المقابلة بين بنية النسق والبنى التي جيء بالنسق لصوغها وضبط أحكامها.

إن مبدأ المقابلة هذا هو الذي يحمل المنطقي والرياضي على تبين فائدة النسق بالنسبة للبنية الخارجية المنسقة به، كما يحمله على مقارنة هذه البنية المنسقة بغيرها من البنى التي يمكن أن تضاهيها من حيث المقابلة بالنسق، بل يحمله على توليد البنى بعضها من بعض ونقل خصائص بعضها إلى بعض؛ ولنشتغل الآن ببيان خصائص هذه المقابلة التي هي الأصل في ظهور «نظرية النماذج».

2.2 ـ التشكيل البنيوي: تعريفه وأصنافه

اعلمْ أن المقابلة بين البنيات التي يدخل فيها المنطقي تقوم أساسا على الأخذ بما يسمى في الجبر: «مبدأ التشكيل»*؛ فإذا كانت للربط التابعي بين مجموعتين اثنتين قيمة «التطبيق المجموعي»*، فإن للربط التابعي بين بنيتين قيمة «التطبيق البنيوي» أو قل قيمة «التشكيل»؛ وإذا كان الربط التابعي بين المجموعتين يقضي بأن يقترن كل عنصر من مجموعة المنطلَق بعنصر واحد ووحيد من مجموعة المستقَر، فإن الربط التابعي بين البنيتين

يقضي بأن تقترن كل عملية وكل علاقة من بنية المنطلق بالعملية أو العلاقة المقابلة في بنية المستقر، أو قل، بإيجاز، إن التابع المجموعي يحافظ على العناصر في الانتقال من مجموعة إلى أخرى، بينما التابع البنيوي يحافظ على الارتباطات، عمليات كانت أو علاقات، في الانتقال من بنية إلى أخرى؛ ويُعرف عند الرياضيين باسم **«تشكيل المشابهة»** أو **«التشكيل المشابه»***.

فهب أن البنيتين هما: بن = (جا، ✱) وبم = (ها، Δ)، فإن الربط التابعي بين بن وبم يتصف بالتشكيل إذا كان وفقط إذا كان تا(س ✱ ع) = تا(س) Δ تا(ع) بالنسبة لكل عنصرين س وع من المجموعة المجالية جا، بمعنى أن الصورة عن طريق التابع تا للمركب من العنصرين س وع بواسطة العملية الأولى ✱ هي المركب من الصورتين لهذين العنصرين بواسطة العملية الثانية Δ.

ويميز الرياضيون في هذا التشكيل البنيوي بين أصناف مختلفة، منها: «تشكيل المباينة»* و«تشكيل الإحاطة»* و«تشكيل المطابقة»*.

أما **تشكيل المباينة**، فهو تشكيل يقتضي أن يقترن العنصران المتمايزان من بنية المنطلق بعنصرين متمايزين من بنية المستقر، وهو نوعان: أحدهما يكون فيه الربط التابعي وعكسه حافظين للترتيب، والثاني لا يكون فيه عكس الربط التابعي حافظا للترتيب.

وأما **تشكيل الإحاطة**، فهو تشكيل يقضي بأن يكون كل عنصر من بنية المستقر مقترنا على الأقل بعنصر واحد من بنية المنطلق.

وأما **تشكيل المطابقة**، فهو تشكيل يقضي بأن يكون كل عنصر من بنية المستقر صورة لعنصر وحيد من بنية المنطلق، ونسميه باسم «التشاكل»*، وبهذا يكون التشاكل تابعا مستوفيا لشرائط ثلاثة: شرط التابع التشابهي، وشرط التابع التبايني، وشرط التابع الإحاطي.

ويتبين أن أخص أصناف التشكيل، بل وأهمها بالنسبة لنظرية النماذج، كما سيتضح، هو **التّشاكل**؛ فكل جبرين متشاكلين تكون لهما بنية واحدة، ذلك أن العنصر في الواحد منهما يقابل العنصر في الثاني، وأن الارتباط، إن عملية أو علاقة، في أحدهما يقابل الارتباط في الثاني؛ وعلى هذا، يختص التشاكل بين البنيات الجبرية بكونه علاقة تكافئية، ذلك أنه علاقة انعكاسية، لأن كل بنية هي متشاكلة مع نفسها، ثم هي علاقة تناظرية، إذ أن كل بنية إذا تشاكلت مع أخرى، كانت الثانية متشاكلة معها، ثم هي أخيرا علاقة متعدية، لأن تشاكل بنية مع ثانية متشاكلة مع ثالثة، يلزم منه تشاكل الأولى مع الثالثة، أو قل بإيجاز، تشاكل التشاكل تشاكل.

يترتب على هذه الخصوصية التكافئية أن للتشاكل فائدة جوهرية، وهي أنه يُمَكِّن

الرياضي والمنطقي من نقل الخصائص والمبرهنات من بنية إلى أخرى؛ ذلك أنه إذا تم لهما تحديد بنية في مجال معين، أمكنهما نقل النتائج التي حَصَلا عليها بصدد هذه البنية إلى كل المجالات، القريبة والبعيدة، التي تحتوي بُنىً تُشاكِلُ هذه البنية، لأن المعتبر في التشاكل كما رأينا ليس طبيعة العناصر المكوِّنة لمجالات البنى، وإنما هو ارتباط هذه العناصر ارتباطا واحدا فيها.

وإذا اختص التشكيل بكونه تطبيق بنية جبرية في أخرى، فإن تطبيق بنية النسق التركيبية في البنية الجبرية، عرف باسم «التأويل»*، فما هي إذن خصائص التأويل؟.

إن مقتضى **التأويل**، إجمالا، وبصورة غير رمزية، أن تتم مقابلة عناصر البنية النسقية بعناصر البنية الجبرية، فتقابَل رموز النسق الدالة على الأفراد من ثوابت ومتغيرات بعناصر من مجال البنية الجبرية، كما تقابَل رموزه الدالة على التوابع بالعمليات المكوِّنة للبنية الجبرية، ورموزه الدالة على العلاقات بالعلاقات الرابطة بين عناصر هذه البنية(14).

ولكي يتأتّى هذا التأويل، لا بد أن تنطوي البنية على ما يكفي من المكونات المجالية والتابعية والعلاقية بالنسبة للنسق الذي تُؤوِّله؛ فإذا كان هذا النسق يحتوي على حروف تابعية وحروف علاقية، لزم البنيةَ أن تحتوي، على الأقل، على تابع واحد وعلاقة واحدة إن لم يكن على أكثر من ذلك؛ ولا يُشترَط أن تكون الرموز الفردية والتابعية والعلاقية المتباينة في النسق مقابِلة لأفراد وعلاقات وتوابع متباينة في البنية، فقد يكون الحرفان الفرديان من النسق دالين على فرد واحد في البنية، إلا أن الحروف المختلفة، وإن دلت على شيء واحد في البنية، فإن مقتضى الحرف الواحد أن لا يدل إلا على شيء واحد في هذه البنية.

3.2 ـ خاصيتا الاتساق والتمام:

1.3.2 ـ الاتساق: لكي تحصل الفائدة من التأويل، لا يكفي أن تكون بعض القضايا المبرهنة في النسق مقابِلة لحقائق مخصوصة من حقائق البنية، بل ينبغي أن تكون كل القضايا التي أثبتها البرهاني في النسق مقابلة لحقائق معينة في البنية، أي متحققة في هذه البنية. وإذا كان الأمر كذلك، صار النسق متصفا بما يسمى بخاصية «الاتساق»* بالإضافة إلى نفسه، وخاصية «المناسبة»* بالإضافة إلى البنية؛ ويقال إذ ذاك إن البنية تشكل «نموذجا» للنسق الرياضي المذكور، لأن ما تقضي به المبرهنات يكون، حينذاك، متحققا في البنية.

ولبيان أن النسق يتمتع بدلالة **المناسبة**، يكفي أن نبرهن على أن مسلمات النسق تدل على حقائق موجودة في البنية، أي أنها صادقة فيها، وأن تطبيق قواعده الاستنتاجية تحافظ على هذا الصدق، بمعنى أنه إذا كانت القضايا الأصلية التي أجريت عليها هذه القواعد

---

(14) انظر طه عبد الرحمان، المنطق والنحو الصوري، ص. 23ـ44.

متحققة في البنية، فإن القضايا التي تتفرع عليها بواسطة هذه القواعد تكون هي الأخرى متحققة في هذه البنية.

أما مبرهنات النسق التي اشتهرت بكونها صادقة في جميع البنى، فهي المبرهنات التي تتعلق بالقاعدة المنطقية المشتركة بين الأنساق الرياضية، وهي مبرهنات النسق المحمولي من الدرجة الأولى، فيكون هذا النسق دالا دلالةً مناسَبةٍ على جميع البنى أيا كانت، فكلها نماذج النسق المحمولي.

وعلى هذا الأساس، فإن الأنساق تتفاضل فيما بينها بحسب اتساع فئة البنى التي تتحقق فيها؛ فبقدر ما يكون النسق أقرب إلى النسق المحمولي، تكون فئة البنى التي يتحقق فيها أشمل وأوسع والعكس بالعكس، وبقدر ما يكون أشمل للبنى يكون أكثر تجريدا وأقل مضمونا والعكس بالعكس؛ فالنسق المحمولي إذن، ـ وهو الذي يصدق في جميع البنى ـ أكثر الأنساق تجريدا وأبلغها تعميما، بينما النسق الذي لا يصدق إلا في بنية واحدة يكون أكثرها تجسيدا وأبلغها تخصيصا؛ لذا، تغلب على الأنساق الرياضية التي تقترب من النسق المحمولي، المناسبةُ للبنى غير المتشاكلة.

ولما كانت البنى التي يتحقق فيها النسق الواحد قد تتعدد تعددا، فإن الرياضي أو المنطقي يحتاج إلى تصنيفها، ويتم تصنيف البنى بربطها بالأنساق التي هي نماذج لها؛ فكل البنى التي هي نماذج لنسق مخصوص تعد منتمية إلى فئة مخصوصة. فهناك فئة البنى التي هي نماذج لنظرية الزمرة (أو نسق الزمرة) وفئة البنى التي هي نماذج لنسق الحلقة وفئة البنى التي هي نماذج لنسق الحقل وفئة البنى التي هي نماذج لنسق الجبر البُولي وهكذا. ونسمي البنى المندرجة في كل فئة باسم النسق المرتبطة به، فنقول «الزمرة» و«الحلقة» و«الحقل» و«الجبر البُولي» وهكذا.

وبهذا يتضح أن كل فئة من البنى تكون قابلة للتنسيق الصوري متى وُجدت (بضم الواو) مجموعة من عبارات اللغة المحمولية الموسَّعة تكون هذه الفئة نماذج لها، فيقال عن هذه المجموعة من العبارات إنها تشكل مسلمات هذه الفئة، كما يقال عن هذه الفئة من البنى إنها قابلة للتنسيق بواسطة هذه المسلمات، أو قل، باصطلاحنا «منسقة تنسيقا مُسلَّميا» أو «تسليميا»*.

مثال ذلك، مسلمات نظرية الزمر التي سبق ذكرها وهي:

ـ مسلمة التحديد الكلي:

٨ س٨ ع٧ ف((س * ع) = ف)

ـ مسلمة التجميع:

٨ س٨ ع٨ ف((س * ع) * ف = س * (ع * ف))

ـ مسلمة العنصر المحايد:

٨ س((س ✱ ح$_1$) = س)

ـ مسلمة التناظر:

٨ س٧ سَ ((س ✱ سَ) = ح$_1$).

2.3.2 ـ التمام: إذا كانت خاصية «الاتساق» أو «المناسبة» تكشف عن جانب تعدد البنى في مقابل النسق الواحد، فإن للنسق خاصية ثانية تكشف عن جانب تعدد الأنساق في مقابل البنية الواحدة؛ فالأنساق تتفاضل فيما بينها بحسب إحاطتها بالحقائق المميزة للبنية، إذ كلما وُجِـد نسق يفيد علما بالبنية، أمكن البرهان على وجود أنساق أكثر فائدة، وأفضلُها ما بلغ النهاية في هذه الفائدة، وهو النسق الذي يكون فيه لكل حقيقة متعلقة بالبنية مبرهنة مخصوصة تقابلها؛ وكل نسق يستوفي شرط هذه المقابلة يُعَد نسقا متصفا بخاصية «التمام»، **فالتمام*** إذن هو تحصيل النسق للبراهين على حقائق البنية أو بالأحرى حقائق فئة البُنَى الخاصة بهذا النسق، فلا تُقابِـل مبرهنات النسق حقائق البنية مستقلة بعضها عن بعض فحسب، بل أيضا تُقابلها في ارتباط بعضها ببعض، فيقابل لزومُ العبارات في النسق بعضها عن بعض تعلقَ القضايا في البنية بعضها ببعض.

وقد اجتهد المناطقة في اصطناع الطرق للبرهان على تمام الأنساق (مثل «هنكين» و«كالمار»[15])، حتى إنهم أنشأوا بنيات للنسق تتكون مجالاتها من العناصر اللغوية التي يتألف منها النسق، وبينوا أن لكل نظرية متسقة مبنية في اللغة المحمولية من الدرجة الأولى، نموذجا، **نا**، يتكون مجاله من عدد من العناصر مساو على الأكثر لعدد الحدود التي تحتويها هذه اللغة المحمولية.

وقد وصف المناطقة هذا التمام بوصف «التمام الدلالي»، تمييزا عن تمام آخر أقوى منه سموه باسم «التمام التركيبي»؛ ومقتضى التمام التركيبي أن النظرية المتسقة تكون **تامة تماما تركيبيا** متى كانت كل قضية (أي كل عبارة خالية من المتغيرات غير المقيدة أو قل «المطلقة»*) من اللغة البانية لهذه النظرية مبرهَنةً فيها، أو كان نقيض هذه القضية مبرهنة فيها، حتى إذا أضيفت العبارة التي ليست مبرهنة فيها إلى مسلمات النظرية، فإنها تجعل هذه النظرية تفقد اتساقها، أي تخرج إلى التناقض.

وعلى هذا، فإذا قدرنا أن لدينا بنية تتحقق فيها عبارات من لغة معينة، فإن النظرية التي نكوِّنها من القضايا المنتمية إلى هذه اللغة والمتحققة في هذه البنية، تُشكل نظرية تامة تماما تركيبيا؛ وكذلك إذا عمدنا إلى فئة من البنى وجعلنا من مجموع القضايا التي تصدق في كل

---

(15) L. HENKIN, L. KALMAR.

بنية بنية من هذه البُنى نظرية، فإن هذه النظرية تكون تامة بالمعنى التركيبي.

وتتفرع على مسألة أو مبرهنة التمام مبرهنتان أساسيتان هما: مبرهنة «التناهي»*، ومبرهنة «عَدِّية البنية»، إذ بالإمكان استخدام التمام في البرهان عليهما.

أما **مسألة التناهي**، فمقتضاها أن كل مجموعة من القضايا، إذا تحقق كل جزء متناه منها، فإنها تكون متحققة في كليتها؛ يلزم من هذا أن كل مجموعة من القضايا غير المتناهية يمكن استنتاج تحققها في بنية ما متى ثبت لنا أن كل جزء **متناه** منها متحقق، في هذه البنية.

وأما **مسألة عدِّية البنية**، فقد عُرِفت باسم «مبرهنة لوفانهايم وسكوليم»؛ وهذه المسألة تجمع بين مبرهنتين: إحداهما «نازلة» والأخرى «صاعدة».

أما **المبرهنة النازلة**، فتقول إنه إذا كان للنظرية المبنية في اللغة المحمولية نموذج غير متناه، فإن لها أيضا نموذجا غير متناه لاتناهيا معدودا* (باعتبار اللاتناهي المعدود هو ما كان مقابلا لمجموعة الأعداد الطبيعية).

أما **المبرهنة الصاعدة**، فتقول إنه إذا كان للنظرية المبنية في اللغة المحمولية نموذج غير متناه، فإن لها أيضا نموذجا مساويا له في هذا اللاتناهي أو أوسع منه.

4.2 ـ خاصية القطعية

إذا كانت خاصية الاتساق تفيد في الكشف عن مدلول تعدد البُنى في مقابل النسق الواحد، وكانت خاصية التمام تفيد في الكشف عن مدلول تعدد الأنساق في مقابل البنية الواحدة أو فئة البنى الواحدة، فهناك خاصية ثالثة للأنساق تفيد في ضبط التعددين: تعدد البنى وتعدد الأنساق؛ وتسمى هذه الخاصية الثالثة باسم خاصية «القطعية»، ويكون النسق **قطعيا** * متى كانت نماذجه بنيات متشاكلة فيما بينها، إما تشاكلا مطلقا أو تشاكلا مقيدا؛ فإن كان الأول، قيل بأن النسق «قطعي بإطلاق»، وإن كان الثاني، قيل بأن النسق «قطعي بتقييد».

وقد رأينا أن مقتضى التشاكل أن تكون البنيتان متفقتين صورةً (العلاقات والتوابع) مختلفتين مضمونا (المجال)؛ فلنبسط الكلام في صلة التشاكل بالنظرية، تعريفا وتمثيلا.

1.4.2 ـ التطبيق التشاكلي: هَبْ أن **نظ** نظرية محمولية من الدرجة الأولى؛ وهب أن **بن** و**بم** نموذجان للنظرية **نظ**، وأن للنموذج **بن** مجالا هو **جا**، وللنموذج **بم** مجالا هو **جو**؛ وهب أن **ف** هو العنصر من المجال **جا** الذي يُسنده النموذج **بن** إلى الثابت الفردي، **ثف**، من النظرية **نظ**، وأن **فو** هو العنصر من المجال **جو** الذي يسنده النموذج **بم** إلى هذا الثابت الفردي؛ وهب أن **تا** هي العملية التي يسندها النموذج **بن** إلى التابع، **تب**، من النظرية **نظ**، وأن **تو** هي العملية التي يسندها إليه النموذج **بم**؛ وهب أن **عا** هي العلاقة التي

يسندها النموذج بن إلى رمز العلاقة، عق، من النظرية نظ، وأن عو هي العلاقة التي يسندها إليه النموذج بم. فالنموذجان بن وبم يكونان إذن متشاكلين إذا وفقط إذا تقابل مجالاهما، جا وجو، تقابلا يربط كل عنصر ف من جا بعنصر فو من جو، بحيث:

أ ـ يسند النموذج بن إلى الثابت الفردي ثف العنصر ف إذا وفقط إذا أسند النموذج بم العنصر فو إلى الثابت ثف.

ب ـ يكون دخول العملية تا على عدد من الأفراد ف$_1$، . . .، فـن مساويا لـ ف إذا وفقط إذا كان دخول العملية تو على العدد المقابل من الأفراد فو$_1$، . . .، فون مساويا لـ فو.

ج ـ تكون الأفراد ف$_1$، . . .، فـن مرتبطة بالعلاقة عا إذا وفقط إذا كانت الأفراد المقابلة فو$_1$، . . .، فون مرتبطة بالعلاقة عو.

ولنبين ذلك بالمثال التالي:

هب أن نظ نظرية من الدرجة الأولى، (جن، عق)، تشمل بالإضافة إلى المسلمات المنطقية ومسلمات التساوي مسلمات تحدد العلاقة عق في مجال معين جن، ولنكتف هنا بذكر مسلمات عق مع اتباع طريقة غير صورية:

ـ أن عق لا انعكاسية*،

ـ أن عق متعدية،

ـ أن عق لا تناظرية*،

ـ كل عناصر جن إما تتساوى أو تقترن بالعلاقة عق،

ـ يوجد عنصر من جن سابق على العناصر الأخرى،

ـ لكل عنصر خلف قريب،

ـ لكل عنصر سلف قريب إلا العنصر الأول.

لننظر الآن في البنيتين العلاقيتين التاليتين، البنية بن المكونة من مجموعة الأعداد الطبيعية المزودة بعلاقة «أصغر»، < ، والبنية بم المكونة من مجموعة الأعداد الصحيحة الموجبة المزودة بعلاقة «أصغر»، < ، أي:

بن = ({0، 1، 2، . . .}، < ، 0).

بم = ({1، 2، 3، . . .}، < ، 1).

يتبين أنه بالإمكان مقابلة مجالَيْ البنيتين: بم وبن، إذ كل عنصر س من مجال بن يقابل عنصرا من مجال بم هو بمنزلة س+1، ويتبين أيضا أن العلاقة < تستوفي المقتضيات الواردة في المسلمات المذكورة أعلاه، فليس العدد الطبيعي أو الموجب أصغر من نفسه،

ولا هو أصغر من غيره متى كان هذا الغير أصغر منه، كما أن الأصغر من الأصغر أصغر، وأن العددين المتمايزين يكون أحدهما أصغر من الآخر، وأن 0 سابق على كل عدد طبيعي، وأن 1 سابق على كل عدد صحيح موجب، وأن لكل عدد خلفا قريبا، وأن له سلفا قريبا إلا العدد الأول.

ولما كانت العناصر بين البنيتين بن وبم متقابلة مثنى مثنى، وكانت العلاقة < محفوظة بينهما ومستوفية لخصائص العلاقة، عق، المحددة للنظرية نظ، فإن البنيتين بن وبم تكونان نموذجين متشاكلين لهذه النظرية.

وإن من شأن التشاكل أن يفيد في تحصيل النظرية على خصائص أساسية ثلاثة هي: «التحديد»* و«التكافؤ» و«التمام»، فضلا عن كونه يُمكِّن من نقل الخصائص المستنتجة من بنية إلى أخرى ومن جمع شتات البنى في فئات متميزة.

أما **التحديد**، فمتى ثبت أن كل نماذجِ نظريةٍ معينة متشاكلة فيما بينها، أمكن القول بأن النظرية تحدد تحديدا تاما البنية التي وُضِعت لها، ذلك لأن النماذج المتشاكلة تشترك في الصورة البنيوية ولا تختلف إلا في طبيعة العناصر.

وأما **التكافؤ**، فمعلوم أن البنيتين المتكافئتين تحققان نفس القضايا، أي أنهما لا يتمايزان بأية قضية تكون صادقة في إحداهما وكاذبة في الأخرى، وقد سُمِّي هذا الصنف من التكافؤ بـ«التكافؤ الأوّلي»* (بتشديد الواو وفتحها)، نسبةً إلى المنطق المحمولي من الدرجة الأولى؛ وبَيِّـن أن البنيتين المتشاكلتين متكافئتان تكافؤا أوليا، ما دام التشاكل هو تشابه في كل الجهات البنيوية، إذ ليست تصدق فيه القضايا التي تنتمي إلى الدرجة الأولى فحسب، بل تصدق فيه كذلك القضايا التي تنتمي إلى درجات أعلى؛ وعليه، فمن البنى ما هو متكافئ تكافـؤا أوليا، ولكنه ليس متشاكلا؛ فالتشاكل أخص، أي أقوى من التكافؤ. ومثاله أن البنية المكونة من مجموعة الأعداد الحقيقية المزودة بعلاقة «أصغر» هي متكافئة تكافؤا أوليا مع البنية المكوَّنة من مجموعة الأعداد الجذرية المزوَّدة بنفس العلاقة، لكنها لا تشاكلها، لأن مجموعة الأعداد الجذرية معدودة، بينما مجموعة الأعداد الحقيقية غير معدودة.

وأما **التمام**، فإن التشاكل يلزم عنه التمام التركيبي الذي رأينا أنه أخص أو أقوى من التمام الدلالي، ذلك أن النظريات المحمولية من الدرجة الأولى، التي تَتَشاكَلُ نماذجها المتناهية، تكون تامة تماما تركيبيا، كما أن النظريات المحمولية من الدرجة الأولى، التي ليست لها نماذج متناهية، ولكن نماذجها اللامتناهية لا تناهيا مخصوصا متشاكلة، تكون هي الأخرى نظريات تامة.

2.4.2 ـ القطعية المطلقة: لما كان التشاكل يلزم عنه التحديد والتكافؤ والتمام، فإن

القطعية المطلقة للنظرية التي تقوم على مبدإ تشاكل نماذجها، تجعل هذه النظرية محدَّدة للبنية التي أنشئت من أجلها ومقيمة للتكافؤ بين البنى المتشاكلة معها وتامة تماما تركيبيا.

ولا يكفي في النظرية القطعية بالمعنى المطلق، أن تتشاكل بعض نماذجها، بل ينبغي أن يحصل التشاكل بين جميع نماذجها؛ ولقد قام البرهان على أن النظريات التي تكون لها نماذج لا يتناهى عدد عناصر مجالها، أو قل باصطلاحنا، «لا تتناهى عدِّيتها»، فإن نماذجها لا تتشاكل كلها فيما بينها؛ فمعلوم أن النموذج ذا العدية غير المتناهية، قد يضاهَى (بفتح الهاء) بنموذج يعلوه عدية بمقتضى مسلمة «العدية الصاعدة» التي ذكرنا من قبل. ومعلوم أيضا أن للنظريات المبنية في لغة المنطق المحمولي عدية لامتناهية، باعتبار أن مجال المنطق المحمولي لا تتناهى عناصره، ولما كانت عدية هذه النظريات اللامتناهية تجلب لها نماذج تختلف عدية، لزم أن تكون نماذجها غير متشاكلة.

فإذا أعدنا النظر في مثال النظرية الموصوفة أعلاه، نظ: (جن،عق)، تبين أنها نظرية غير قطعية، لأن نماذجها، وإن تشاكل بعضها، لا تتشاكل كلها؛ فما دامت نظريةً لا تتناهى عديتها، فقد تتحقق في بنية، بح، مكونة من مجموعة الأعداد الحقيقية، حا، المزودة بعلاقة أصغر، < ، أي بح = (حا، <)؛ ومعلوم أن عدية البنية بح أكبر من عدية بنية الأعداد الطبيعية، بن، المذكورة أعلاه، إذ تُساوي عديتها عدية مجموعة أجزاء الأعداد الطبيعية.

ولا يتعذر التشاكل الكلي للنماذج اللامتناهية بالنسبة للنظريات التي تقصد تحديد فئة من البنى فحسب، بل قد يتعذر أيضا بالنسبة للنظرية التي وُضِعت وضعا لصياغة حقائق متعلقة ببنية واحدة بعينها تُسمَّى «البنية المعيارية» لهذه النظرية، وأفضل مثال على ذلك نظرية الحساب التي صاغها «بيانو»، مستفيدا من «ديديكِنْد»[16] من أجل تقرير بعض الحقائق المميزة للمتوالية العددية، حتى يمكنه استنباط المزيد منها، ومسلمات هذه النظرية الحسابية نح هي كما يلي:

ـ 0 عدد طبيعي.

ـ تالي العدد عدد.

ـ ليس 0 تاليا لأي عدد.

ـ لا تالي واحد لعددين مختلفين.

ـ إذا اتصف 0 بخاصية ما، واتصف بها تالي أي عدد كلما اتصف بها هذا العدد، فإن كل الأعداد تتصف بها.

---

(16) G. PEANO, R. DEDEKIND.

فإن البنية، بط، التي جُعِل لها هذا النسق، نح، هي بنية مجالها الأعداد الطبيعية، طا، مشتملة على 0 بوصفه عنصرا متميزا، وعلى تابع هو «التالي»، تل، فضلا عن علاقة التساوي التي قد تُعَدُّ من لغة المنطق، فلا نحتاج إلى إيرادها في البنية، لذا، تُعد البنية، بط، نموذجا معياريا لهذا النسق، وصورتها هي:

بط = (طا، تل، 0).

لكن الملاحظ أن هذه النظرية نح التي وُضعت أصلا لصياغة حقائق نموذج الحساب الطبيعي، بط، تتحقق في غيره من النماذج التي تختلف عنه عدية، بمعنى أنها لا تشاكله، فتكون إذن نماذج غير معيارية.

ويكفي لبناء نموذج غير معياري لنظرية الحساب، نح، أن نضيف إلى لغتها ثابتا فرديا جديدا، فَ، كما نضيف إلى مسلماتها مسلمات أخرى جديدة هي:

فَ $\neq$ 0، فَ $\neq$ 1، فَ $\neq$ 2، . . .

ولنجعل قيمة فَ في هذه البنية هي: ق(فَ)، فتكون صورة البنية، بف، هي:

بف = (طا، تل، 0، ق(فَ)).

فكل مجموعة جزئية متناهية من النظرية الموسَّعة بالثابت الفردي فَ ـ لنرمز إليها بـ نف ـ تتحقق في نموذج معين، ويكفي مثالا على ذلك أن نذكر المجموعة الجزئية {فَ $\neq$ 0، فَ $\neq$ 1، فَ $\neq$ 2}، فكل قضية من هذه القضايا الثلاث تتحقق في النموذج بف إذا نحن أسندنا إلى الثابت فَ قيمة 3، أي ق(فَ) = 3، وهكذا بالنسبة لكل مجموعة متناهية من القضايا، إذ تتحقق كلها بتعيين قيمة لِـ فَ مختلفة عن قيم الأعداد الواردة في هذه المجموعة. ولما كان لكل مجموعة جزئية متناهية من نف نموذج معين، فإن للنظرية، نف، نموذجا، بذ، يحققها بمقتضى مسألة التناهي المذكورة أعلاه. ومعلوم أن النظرية نف تتضمن النظرية نح، فيكون بذ هو أيضا نموذجا للنظرية نح، أي نموذجا تصدق فيه جميع القضايا التي تصدق في النموذج المعياري بط، لكن النموذج بذ يحتوي ما يحتويه بط، ويزيد عليه بعنصر مقابل للثابت فَ مختلف عن كل الأعداد الطبيعية منه، وبهذا يكون بذ نموذجا للنظرية نح مع زيادة عنصر لامتناه، بحيث يتبين أنه لو أسندنا مثلا إلى فَ قيمة 2، فإن العبارة (فَ = 2) تكون صادقة في بط وكاذبة في بذ، فلا يكون هذان النموذجان بط وبذ متشاكلين، ما دام اختلاف العدية هو رفع للتشاكل.

وعلى هذا، لا تكون نظرية الحساب نظرية قطعية ما دامت تحتمل إلى جانب البنية المعيارية بنيات غير معيارية.

3.4.2 ـ القطعية المقيدة: لما كانت النظريات المبنية في اللغة المحمولية لا تُحصِّل

«القطعية الإطلاقية» لارتفاع تشاكل نماذجها، فقد تعين الأخذ بمدلول محدود للقطعية وهو «القطعية المقيدة» أو «القطعية الخائية»*؛ ومقتضاها أن تتعلق القطعية بعدد عناصر المجال، أو قل، بعدية معينة، خ، فتكون النظرية **قطعية بعَدّية معينة** متى كان لها نموذج بنفس العدية، وكانت كل نماذجها التي لها نفس العدية متشاكلة مثنى مثنى.

ولما كانت العدية متناهية أو غير متناهية، فإن النظريات التي لها نماذج متناهية تكون نماذجها كلها متشاكلة مثنى مثنى؛ مثال ذلك النظرية التي تتضمن قضية تحدد عددا متناهيا من العناصر، فكل نماذجها التي تشتمل على نفس العدد من العناصر تكون متشاكلة فيما بينها؛ وعليه، فالنظريات المتناهية، لما تشاكلت نماذجها، كانت قطعية بالمعنى المقيَّد. وأما النظريات التي لها نماذج لا متناهية، فإن قطعيتها قد تختلف باختلاف عدية هذا اللاتناهي، فقد لا تتشاكل إلا نماذجها التي تكون بنفس العدية اللامتناهية؛ ومثال ذلك أن بعض النظريات قطعي بعدية الأعداد الطبيعية، ولكنه غير قطعي بعدية مجموعة أجزاء الأعداد الطبيعية، وأن بعضها قطعي بعدية لا معدودة، ولكنه غير قطعي بعدية معدودة.

ولقد ثبت لدى النموذجيين، مناطقة ورياضيين، أن النظريات القطعية ولو بالمعنى المقيَّد قليلة جدا، إذ ما من نظرية محمولية من الدرجة الأولى تتسع لبعض العناصر الرياضية الهامة إلا وتنتشر نماذجها وتخرج عن التشاكل، فتفقد وصف القطعية، ولا أدل على ذلك من أن لا واحدة من النظريتين: «نظرية الحساب الطبيعي» و«نظرية الحساب الحقيقي»، قطعية بالمعنى المقيد.

لذا، اتجه النموذجيون إلى الأخذ بعلاقة جديدة أقل تدقيقا لفئات البنى من علاقة التشاكل الكلي المشروط في حصول القطعية، لكنها أكثر تدقيقا من التكافؤ الأوَّلي، بحيث تلزم عنها علاقة التكافؤ الأوَّلي ولا يلزم عنها التشاكل الكلي، وهذه العلاقة التي تحدد نوعا من التشاكل الجزئي عرفت باسم **«الغمس»***، ونحتاج في بيان الغمس إلى تحديد بعض العلاقات التي تربط البنية بأجزائها مثل «الاختزال»* في مقابل «النشر»* و«القصر»* في مقابل «التوسيع»* ومثل «البنية الجزئية» في مقابل «البنية الجزئية الأولية».

4.4.2 ـ التطبيق الغمسي: قد تكون العلاقة بين البنيتين، **بن** و**بم**، علاقة «اختزال» و«نشر»؛ فالبنية، **بم**، تعد **اختزالا** للبنية، **بن**، متى تفرعت **بم** عن **بن** بحذف بعض عناصر **بن** من علاقات وتوابع وثوابت، والبنية، **بن**، تعد **نشرا** للبنية **بم**، متى تفرعت **بن** عن **بم** بإضافة علاقات وتوابع وثوابت جديدة.

وقد تكون العلاقة بين البنيتين، **بن** و**بم**، علاقة الكل بجزئه، فتُعَد البنية **بم بنية جزئية*** من البنية **بن**، متى كان مجال **بم** جزءا من مجال **بن**، وكان كل عنصر متميز من **بم** هو ذات العنصر المتميز من **بن** (أي أن مجال **بم** يتضمن كل العناصر المتميزة التي يحتوي

عليها مجال بن)، وكل علاقة من بم هي قصر للعلاقة المقابلة من البنية بن على مجال البنية بم الذي هو جزء من مجال بن، وكل عملية من بم هي قصر للعملية المقابلة من بن على مجال بم.

وإذا احتوى مجال البنية بم جميع العناصر المتميزة التي يحتويها مجال البنية بن، فإن بم تكون بمنزلة قصر للبنية بن على مجالها الجزئي، وتسمى بم آنذاك مقصور* البنية بن.

وتعد البنية بم بنية جزئية أولية* من البنية بن متى كانت بم بنية جزئية من بن، ولم تكن نفس القضايا ـ أي العبارات المغلوقة التي لا تحتوي متغيرات مطلقة ـ صادقة في البنيتين بن وبم فحسب، بل كانت أيضا كل عبارة مفتوحة ـ أي كل عبارة تحتوي على متغيرات مطلقة ـ، إذا تحققت في البنية بم، تحققت كذلك في البنية بن بنفس العناصر من مجالها.

فعلى خلاف «التكافؤ الأوَّلي» الذي لا يشترط التصادق إلا في القضايا وحدها، يتبين أن البنية الجزئية الأولية تشترط التصادق في كل العبارات، ما كان منها محتويا على المتغيِّرات المطلقة (أي كان مفتوحا) وما لم يكن كذلك (أي كان مغلوقا)، كما تشترط أن يتحقق التصادق في العبارات المفتوحة بنفس العناصر من المجال.

أما غمس البنية بم في البنية بن ـ لنرمز إليه بـ غ ـ فهو تطبيقٌ مبايَنَـةٍ لمجال بم في مجال بن، بحيث يكون كل عنصر متميز من بم مقابلا لذات العنصر المتميز من بن (أي يكون كل عنصر متميز من مجال بن متضمنا في مجال بم)، وتكون كل علاقة في بم رابطةً بين مقابلات العناصر التي تربط بينها العلاقة المقابلة في بن، وتكون كل عملية في بم داخلة على مقابلات العناصر التي تدخل عليها العملية المقابلة في بن.

ويكون غمس البنية بم في البنية بن غمسا أوليا* متى كانت كل عبارة مفتوحة من لغة النظرية صادقة في بم كلما صدقت في بن، وكان صدقها متحققا بالعناصر المتقابلة في المجالين.

وبهذا، تتبين العلاقة بين الغمس والمجموعة الجزئية الأولية، ذلك أن صورة البنية بم بواسطة الغمس، غ، في البنية، بن، تحتوي كل العناصر المتميزة التي تحتويها بن، فتكون بم قصرا للبنية بن؛ وتتضح أيضا العلاقة بين الغمس والتشاكل الجزئي، ذلك أن صورة بم بواسطة الغمس، غ، التي هي مقصور البنية، بن، تجعل البنية بم متشاكلة مع مجموعة جزئية أولية من البنية بن، أي متشاكلة مع صورتها في بن. وتتبين أخيرا العلاقة بين الغمس والتكافؤ الأوَّلي، ذلك أن البنية، بم، إذا كانت تقبل الغمس في البنية بن، فإن بم تكون متكافئة تكافؤا أوليا مع بن؛ لكن العكس لا يصح، فإذا كانت بم متكافئة تكافؤا أوليا مع

بن، فلا يترتب على ذلك بالضرورة أن تكون بم قابلة للغمس في بن، حتى ولو قدَّرنا أن بم مجموعة جزئية من بن.

أما فائدة الغمس في التمام التركيبي، فمعلوم أن الغمس احتيج إليه لبيان تمام النظريات التي لها نماذج لا تتشاكل فيما بينها تشاكلا كليا، فيكون الغمس طريقا في الاستدلال على تمام النظريات من غير حاجة إلى إثبات التشاكل الكلي؛ وهكذا، تكون النظرية تامة تماما تركيبيا متى أمكن غمس كل نموذجين لها غمسا أوليا في بنية واحدة، فتكون هذه البنية بمنزلة توسيع لهذين النموذجين.

وإذا ارتبطت نماذج النظرية بعلاقة «الجزئية» (أو علاقة «التضمن»)، بحيث إذا كان أحد النموذجين جزءا من الثاني، كان جزءا أوليا منه، تكون هذه النظرية تامة تماما نموذجيا*.

وإذا ارتبطت نماذج النظرية بعلاقة الغمس، بحيث يقبل أحدها الغمس في باقي النماذج، تكون هذه النظرية محصَّلة لنموذج أول*.

ويمكن إذذاك تحديد التمام التركيبي في سياق التشكيل الغمسي باستخدام مفهوم «التمام النموذجي» ومفهوم «النموذج الأول»، فنقول: تكون النظرية تامة تماما تركيبيا متى كان لها نموذج أول وكانت تامة تماما نموذجيا، أو نقول إن كل نظرية تامة تماما نموذجيا تكون تامة تماما تركيبيا متى كان لها نموذج أول.

وبيان ذلك أن النموذج الأول بنية مغموسة في نماذج النظرية، فتوجد بفضل هذا الغمس بُنى متشاكلة مع هذه البنية المغموسة تصدق فيها النظرية صدقَها في هذه البنية، كما أن التمام النموذجي يجعل هذه البنى تتصف بالجزئية الأولية (أو الاستغراق الأوَّلي)، فتكون جميعها متكافئة تكافؤا أوليا؛ وإذا كان الأمر كذلك، كانت النظرية تامة تماما تركيبيا، ما دام التكافؤ الأولي بين البنيتين هو تكافؤ في اللزوم الدلالي بينهما، علما بأن التكافؤ في اللزوم الدلالي هو أيضا تكافؤ في البُرْهان التركيبي، بموجب مسألة التمام الدلالي التي تقضي بتكافؤ المستوى الدلالي والمستوى التركيبي من النسق المنطقي.

وحاصل القول في هذا الفصل الثالث من الباب الأول، أن البنيات هي عبارة عن مجموعات مبنية ومرتبة ومصنفة تصنيفا تشابهيا ومتنوعة تنوعا بنيويا، وأنها تفيد إفادة في تأويل الأنساق والنظريات، هذه الأنساق والنظريات التي هي بناءات مكونة من أبجدية وقواعد للتركيب وقواعد للتنتيج من مسلمات قد تقتصر على مسلمات المنطق المحمولي الخالص أو تتسع لمسلمات غيرها؛ ويُعَدّ هذا التأويل بواسطة البنية بمنزلة «تطبيق تشكيلي» للنظرية في البنية ينفع في بيان اتساق النظرية متى كانت براهينها بمنزلة حقائق في البنية،

وفي بيان تمامها متى كانت حقائق البنية بمنزلة براهين فيها؛ أما إذا كانت البنيات التي تُـؤَوِّل النظرية متميزة بـ«التطبيق التشاكلي» فيما بينها، فإن النظرية تتصف بالقطعية المطلقة إن كان التشاكل كليا، وبالقطعية المقيَّدة إن كان التشاكل جزئيا، هذا التشاكل الجزئي الذي يفيد «التطبيقُ الغمسي» في تحصيله وضبطه، إذ أن البنية المغموسة تحدِّد، في كل نموذج، بنية جزئية مشاكلة لها، فيكون الغمس طريقا لإثبات التمام التركيبي للنظريات من غير احتياج إلى التشاكل الكلي.

الباب الثاني

الخطاب والحجاج

تكوثر الخطاب

اعلمْ أننا جعلنا مدار فصول الباب الثاني على التدليل على دعاوى التكوثر الثلاث التالية:

أولاها ـ **أن الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية**، بناء على أنه **لا كلام بغير خطاب**، وقد تضمن الفصل الأول إثباتا إجماليا لهذه الدعوى الأولى.

والثانية ـ **أن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية**، بناء على أنه **لا خطاب بغير حِجاج**، وقد جاء الفصلان: الثاني والثالث، بالأدلة الكافية على هذه الدعوى الثانية.

والثالثة ـ **أن الأصل في تكوثر الحجاج هو صفته المجازية**، بناء على أنه **لا حجاج بغير مجاز**، وقد ورد في الفصل الرابع والأخير من الأدلة والشواهد ما يكفي لإثبات هذه الدعوى الثالثة.

فلنمهد لهذا التدليل على الدعاوى الثلاث ببيان جامع نوضح فيه كيف أنها ترتبط فيما بينها على مقتضى ترتيب مضبوط وكيف أنها تتفرع على مقدماتها المرتب بعضها على بعض.

1 ـ العلاقة التخاطبية وتكوثر الكلام

كلما وقفنا على لفظ «الكلام»، تبادرت إلى أذهاننا دلالته على معنى «**التواصل**»، حتى إن ما سواه من وسائل التواصل المعلومة، إن حركات ملحوظة أو إشارات مبثوثة أو رموز منظومة، تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، **أو قل إن الكلام أصل في كل تواصل**، كائنا ما كان.

لكن حقيقة الكلام لا تقوم في مجرد النطق بألفاظ مرتبة على مقتضى مدلولات

محددة، لأن هذا النطق قد يقع عرضا كما في حال النوم والترتيبَ قد يأتي صدفة كما في حال اللعب والدلالةَ قد تُنتزع عنوة كما في حال فلتة اللسان، وإنما حقيقته كامنة في كونه ينبني على قصدين اثنين: أحدهما يتعلق بـ«**التوجه إلى الغير**»، والثاني يتصل بـ«**إفهام هذا الغير**».

أما القصد الأول، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون **كلاما حقا** حتى تحصل من الناطق إرادة **توجيهه إلى غيره**؛ وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يمكن أن يُعَد **متكلما حقا**، حتى ولو صادف ما نطق به حضورَ من يتلقفه، لأن المتلقف لا يكون **مستمعا حقا** حتى يكون قد أُلقِي إليه بما تلقف، مقصودا بمضمونه هو أو مقصودا به غيره بوصفه واسطة فيه أو قل حتى يُدرِك رتبة «المتلقي»، **فالمتلقي هو عبارة عن المتلقف الذي قَصَدَه المُـلقِي بفعل إلقائه**.

ورب قائل يقول: «لا أسلم لك أن الكلام لا يكون إلا مع اثنين، لِـمَ لا يجوز أن يتكلم المرء من غير أن يتوجه إلى سواه كأن يتكلم مع نفسه؟» والجواب هو أن الذي يتكلم مع نفسه يُـنزِل نفسه منزلة الغير كما لو أنه جرد من ذاته الحقيقية ذاتا اعتبارية، فأقامها من نفسه مقام المستمع، فيكون توجهه إلى ذاته غير مختلف في حقيقته عن توجهه إلى غيره؛ بل الراجح أن التوجه إلى الغير هو الأصل في التوجه إلى الذات، ذلك أن دوام الانسان على التواصل مع خارجه المحيط به لا بد وأن يحمله شيئا فشيئا على السعي إلى إقامة صلة بداخله على منوال هذا التواصل الخارجي، فيُلقِي بالقول إلى نفسه كما يلقي به إلى غيره وتتلقاه نفسه كما يتلقاه غيره، ولا يبعد أن يرتقي في هذا السعي درجة، فتكلمه نفسه كما يُكلِّم هو غيرَه ويستمع لها كما يسمتع له غيره.

وأما القصد الثاني، فلا يكون المنطوق به **كلاما حقا** حتى تحصل من الناطق **إرادة إفهام** الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يمكن أن يعد **متكلما حقا** حتى لو صادف ما لفظ به فهما ممن التقطه، لأن الملتقط لا يكون **مستمعا حقا** حتى يكون قد أُفهم ما فَهِم، سواء أوافق الإفهام الفهم أم خالفه، أو قل حتى يدرك رتبة «الفاهم»، **فالفاهم هو عبارة عن الملتقط الذي قَصَدَه المُـفهِم بفعل إفهامه**.

ورب معترض يقول: «لا أسلم لك أن الكلام لا يكون إلا مع الإفهام، لِمَ لا يجوز أن يتكلم المرء ليَفهَم(بفتح الياء والفاء) نفسه، لا ليُفهِم غيره أو يتكلم لغرض آخر غير الإفهام يوجبه عليه مقتضى الحال؟» الجواب على السند الأول من هذا الاعتراض هو أن فهم الإنسان نفسه إنما هو في معنى إفهام الإنسان لنفسه، فيرجع الأمر إلى الحالة التي تقدم ذكرها، وهي أن المتكلم يولِّـد من نفسه مستمعا يُـفهِمه(بضم الياء) ويَـفهَمه(بفتح الياء)، أي يصير المفهم والفاهم مجتمعين فيه تقديرا، لا تحقيقا؛ أما الجواب على السند الثاني من

هذا الاعتراض، فهو أن أي غرض تواصلي يوجبه المقام، كائنا ما كان، لا بد وأن يكون أخص من الإفهام، فيلزم عنه هذا الأخير لزوما بحيث لا سبيل إلى تبليغ أي مراد إلا بالبناء على إرادة الإفهام حتى ولو كان الإفهام عينه، فيجوز أن يُلقي المتكلم إلى غيره بقول يكون مقصوده منه إفادة معنى «الإفهام»، فحينئذ يحتاج إلى أن يُفهِم أن مراده الإفهام.

وإذا تقرر أن كل منطوق به يتوقف وصفه بـ«الكلام» على أن يقترن بقصد مزدوج يتمثل في تحصيل الناطق لقصد التوجه بمنطوقه إلى الغير ولقصد إفهامه بهذا المنطوق معنى ما، فاغرِفْ أن المنطوق به الذي يصلح أن يكون كلاما هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التواصلية الواجبة في حق ما يسمى «خطابا» ، إذ حد **الخطاب أنه كل منطوق به مُوَجَّهٍ إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا**[1].

وبهذا، يتبين أن حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ما هي **الدخول في علاقة مع الغير**، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو **«العلاقة التخاطبية»**، وليس العلاقة اللفظية وحدها: فلا كلام بغير تخاطب، ولا متكلم من غير أن تكون له وظيفة «المخاطِب»(بكسر الطاء)، ولا مستمع من غير أن تكون له وظيفة «المخاطَب»(بفتح الطاء).

وإذا صح أن التخاطب هو الأصل في الكلام، صح معه أيضا أن العلاقة التخاطبية هي علاقة أصلية ينبنى عليها غيرها ولا تنبني على غيرها؛ فإذا انطوى الكلام على علاقة لفظية، فينبغي أن تكون تابعة للعلاقة التخاطبية، ولا أدل على ذلك من أن اللفظ المخاطَب(بفتح الطاء) به سوف يتحدد لا بالمدلول الموضوع له والمحفوظ في المعاجم، وإنما بالقصد الذي يكون للمتكلم منه عند النطق به والذي يدعو المستمع إلى الدخول في تعقبه مقاميا، لا إلى تحقيق حده معجميا؛ ومن طريف ما اختص به اللسان العربي أن يجعل لـ«مدلول» اللفظ أسماء ثلاثة كلها تفيد لغة واصطلاحا مفهوم «القصد»، وهي بالذات: «المعنى» و«المراد» و«المقصود»، مما ينهض دليلا على رسوخ الخاصية الخطابية في هذا اللسان، وهذه الحقيقة التي ظلت مجهولة سوف نشتغل ـ بإذن الله ـ بتوضيحها في كتاب مستقل.

وإذا ظهر بما لا مزيد عليه أن العلاقة التخاطية بانية لحقيقة الكلام، فقد وجب أخذها في حده واعتبارها في إبراز خواصه وأدواره؛ وعلى هذا، فإنه يتوجب علينا أن نبين كيف أن المظهر التكوثري الذي يتجلى به الكلام متفرع على العلاقة التخاطبية التي ينبني عليها.

وإذ عرفتَ أن العلاقة التخاطبية تتحدد من جانب المتكلم بالتوجه إلى المستمع

---

(1) يقول الآمدي: «إنه [أي الخطاب] اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيىء لفهمه»، الإحكام في أصول الأحكام، الجزء الأول ص. 136.

وبإفهامه مرادَه ومن جانب المستمع بالتلقي من المتكلم وفهم مراده، فاعلمْ أن هذه العلاقة لا يمكن أن تنحصر في عملية «نقل» مضمون القول من أحد الطرفين إلى الآخر، نظرا لأن هذا النقل قد تسد فيه الآلة مسد الإنسان متى كان لا يزيد عن تحويل «فائدة» ـ أو قل إن شئت «معلومة» ـ مخصوصة من محل إلى محل ثان؛ ومعروف أن الآلة لا تُنسب إليها أوصاف «الخطاب»، فلا يقال، مثلا، إن الآلات يتوجه بعضها إلى بعض ويَفهَم بعضها عن بعض.

وهذا يعني أن النقل المذكور ليس إلا جانبا واحدا منتزعا من جملة جوانب تشتمل عليها العلاقة التخاطبية، وأن المتكلم ليس ذاتا ناقلة فحسب، بل فيه ذوات فوقها يكفي لتبينها أن ندقق النظر في عملية النقل ذاتها؛ فالنقل كما يمارسه المتكلم هو في الأقل نقلان اثنان: أحدهما صريح يتعلق بالمعاني الظاهرة والحقيقية المستقلة عن مقامات الكلام، والثاني ضمني يتعلق بالمعاني المضمرة والمجازية غير المستقلة عن هذه المقامات، ومعلوم أن الأصل في هذا النقل الثاني هو ما ابتدأنا بإقراره، ألا وهو انبناء الكلام على القصد! فيكون معيار الفائدة فيه هو مقاصده لا ظواهره حتى يقوم الدليل على خلافه؛ وإذا جاز أن نقارن بين المتكلم والآلة، فلا يمكن أن تتعدى هذه المقارنة مرتبة النقل الصريح، هذا، على تقدير أن لهذا الضرب من النقل وجودا مستقلا؛ والواقع أن المتكلم لا يصفو له أبدا مثل هذا النقل ولا يكون ذاتا مصرحة خالصة، بحيث لا تجوز المقارنة المذكورة إلا على سبيل الانتزاع التجريدي، لا على سبيل الواقع المشخص.

ولما كان المتكلم لا يمارس النقل إلا على مقتضى الجمع بين ضربيه: الصريح والضمني، فقد استحق نقله أن يُدْعَى باسم خاص، تمييزا له عن النقل الآلي، وهذا الاسم الخاص هو «التبليغ»، **فإذن التبليغ هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار**؛ فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقلة، حتى تجوز مماثلته بـ«جهاز للإرسال» أو قل «المرسل»، وإنما هو ذات مُـبَلِّغة، أي ذات لا تقصد ما تُظهر من الكلام فقط، بل تجاوزه إلى قصد ما تُبطن فيه، معتمدة على ما أوردت في متنه من قرائن وما ورد منها خارجه.

وإذا استقام لنا تمييز المتكلم عن «المرسل»، لكونه ليس ناقلا خالصا، وأفردناه باسم «المبلِّغ»، فليس يستفاد من ذلك أننا قد استوفينا وصف حقيقة الكلام ولا أن العلاقة التخاطبية التي يتفرع عليها الكلام يستجمع حقيقَتَها مفهومُ «التبليغ»، ذلك أن التبليغ هو نفسه ليس إلا جانبا آخر من جوانب هذه العلاقة المتفردة كما كان النقل جانبا تجريديا منها، إذ هو، على التعيين، الجانب التواصلي منها، فكل تخاطب تواصل، لكن لا يصح أن التخاطب ليس إلا تواصلا، فقد يوجد التواصل بين طرفين ولا يوجد تخاطب بينهما؛

فيجوز أن يُوصِّل المبلِّغ فحوى القول إلى غيره، ولا ينفعه به من أي وجه من الوجوه كما يجوز أن يتوصل المبلَّغ إليه بهذا الفحوى من غير أن ينتفع به، إن لم يفض إلى الإضرار به؛ والتخاطب الذي لا نفع معه لا يكون تخاطبا، وإنما يكون «خَطْـبا»، علما بأن مدلول «الخطب» هو أنه الأمر الشديد الذي يكثر فيه القول.

ومن هنا نستدل على وجه آخر يفترق به التواصل عن التخاطب، وهو أن التواصل ينبني على التطويل، في حين ينبني التخاطب على الاختصار، إذ يكون خفاء الانتفاع المطلوب سببا في إطالة المقال، طمعا في استدراك ما فات والحصول على ما يظهر به هذا الانتفاع، خاصا أو مشتركا؛ فيتضح حينئذ أن هذه الإطالة ليس مردها إلى عوائق تعترض الجانب التواصلي، وإنما إلى جانب ثان يؤدي الإخلال به إلى تعثر التخاطب على الرغم من وجود تام التبليغ لمضامين الأقوال التي يتكون منها.

ولتعلم أن هذا الجانب الذي قد يختل في التخاطب من غير أن يختل جانبه التواصلي هو بالذات «الجانب التعاملي»، فليس التخاطب تواصلا فقط، بل هو أيضا **تعامل**، وكل تعامل يوجب مراقبة جهة **العمل** من القول كما أن التواصل يوجب مراقبة جهة الفائدة أو الخبر منه، فينبغي إذن أن يقارن العمل الفائدةَ في كل قول قول متى أريد البلوغ به إلى الانتفاع المطلوب.

ولا يخفى على ذي بصيرة أن أُولَى مراتب العمل الضرورية لحصول التخاطب **«فعل القول»** نفسه كما لا يخفى أن مراقبة هذا الفعل القولي على مقتضى الانتفاع لا يمكن أن تكون إلا بإتيانه على مقتضى ما يميز الفعل الانساني عن غيره من أفعال الكائنات الحية مثل الحيوان، فليس المتكلم في قوله مجرد ذات فاعلة، متى كنا نعد كل حركة فعلا وكل متحرك فاعلا، وإنما فعل المتكلم ينبغي أن يأتي على الوجه الذي **تزداد به إنسانيته درجة**، وقد يسبق إلى الظن أن هذ الوجه هو حصوله على مقتضى العقلانية لما رسخ في النفوس من الاعتقاد الموروث عن أرسطو بأن «الإنسانية» تطابق «العقلانية» في جنس الحيوان، لكن هذا مردود للاعتبارت الآتية:

أولها ـ جرى محللو الخطاب المحدثون على تعليق العقلانية بالمستوى التواصلي من الكلام، حتى صار بعضهم إلى تسمية قواعد التخاطب بقواعد العقلانية، بدءا برائد التحليل الخطابي المعاصر: «بول غريس»، في حين يتعلق الفعل الذي نطلب الوفاء بمقتضاه بالمستوى الثاني من التخاطب، وهو المستوي التعاملي، فنحتاج إلى التوسل فيه بخاصية تعلو رتبتها على رتبة العقلانية، فقد يكون العقل كافيا في تمام التبليغ، لكنه لا يكفي في هذه الرتبة الأعلى.

والثاني ـ أن الغالب هو تصور العقلانية على شرط التجريد، بمعنى أن العقل هو «القدرة على انتزاع المعاني الكلية من الموجودات المشخصة»، لكن هذا التصور، على شيوعه، لا يليق بمجال الخطاب، وذلك لأن مقامات الكلام أحوال مشخصة، والناطق لا يرتقي إلى مرتبة المبلّـغ، حتى يوفي مقتضيات هذه الأحوال حقها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون خاصية الخطاب معاكسة لخاصية العقل، إذ كلما زادت العناية بهذه الأحوال المشخصة، قَلَّ طلب المعاني المجردة أو قل كلما ازداد المتكلم قربا من «الخطابية»، ازداد بعدا عن العقلانية، وهذا في الفساد لا غبار عليه.

والثالث ـ لا نكاد نجد واحدا من الناس يشك في أن العقل هو الفُرْقان بين الإنسان وغيره من الحيوان، بيد أننا نأبى التسليم بما سلم به الجميع، بل نعده من قبيل أوهام الأولين الباقية فينا، على ما قد يثيره هذا الاعتراض عند خصومنا من شكوك وردود لا يمتنع علينا تصور أشكالها ولا تبين أسبابها ولا خلونا من الأجوبة عليها، وإنما مجالنا هذا لا يتسع للإفاضة في ذلك؛ والدليل البالغ على أن هذا الاعتقاد المنتشر في الناس في غاية البطلان هو التصور التَّكَوْثُري للعقل، ومقتضى هذا التصور أن العقل ليس عقلا واحدا، وإنما عقول كثيرة، فيجوز أن نجعل الأصل في هذه الكثرة العقلية أحد الأمور الثلاثة التالية:

أ ـ قد يكون العقل على مراتب: إذ ليس من الضروري أن يختص الإنسان وحده بالعقل، ولا مانع من أن تشاركه فيه كائنات، معلومة أو غير معلومة، كما أنه لا مانع من أن تفوقه رتبةً فيه أو على العكس من ذلك أن تنزل رتبة دونه؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أن العقلانية لا تطابق الإنسانية كما اعْتُقِد، فإذا كانت هناك كائنات أعقل من الإنسان، فهي أولَى بالعقلانية منه.

ويبدو أن اليونان الذين كانوا الأصل في هذا الاعتقاد الباطل، ذهبوا إلى وجود هذه الكائنات الأعقل ورتبوا بعضها فوق بعض حتى أعقلها جميعا، فجاء موقفهم جامعا بين النقيضين: أحدهما، «تميز الإنسان بالعقل»، وهو يتضمن معنى «توحد العقل»، والثاني، «وجود من هو أعقل منه» كالآلهة، وهو صريح في تعدد العقول؛ وقد يقال بأن تميز الإنسان بالعقل لا يعني تفرده به بالضرورة، فلو فرضنا جدلا أن هذا الفرق صحيح، لترتب عليه أن من كان أعقل من الإنسان كان أكثر منه تغلغلا في الإنسانية، بينما المعترض ينسب إليه التغلغل في الألوهية؛ أما إذا سلمنا بهذه النسبة الأخيرة، لزمنا من هذا التسليم تصحيح القول السابق كما يلي: «إن العقل لا يميز الإنسان، وإنما يميز الجانب الإلهي فيه»، وهذا يفتح على العقل باب شبهات ومعوصات لا مخرج منها.

ثم إنه ما المانع من أن تكون الموجودات الدنيا هي الأخرى عاقلة وأن تكون نسبتها من العقل بالإضافة إلى الإنسان كنسبة الإنسان منه بالإضافة إلى الكائنات العليا؛ ويظهر لي

أن دعوى خلو ما دون الإنسان منه، إنما هي مجرد ظن وتخرص، فلا تعتبر. وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز أن يوجد العقل حيث توجد الحياة، فتتفاوت العقول، سعة وصحة بتفاوت الحياة، طاقة ولطافة.

ب ـ **قد يكون العقل على أطوار**: ليس من الضروري كذلك أن يقف العقل عند طور واحد بعينه، إذ يجوز أن تكون له أطوار كثيرة متقاربة فيما بينها، لكن، لشدة تقاربها، لا نكاد نميز الفروق بينها ويجوز أن تكون له أطوار متباعدة فيما بينها، لكن، لشدة تباعدها، لا نكاد نتذكر ما مضى منها، فنبقى على اعتقاد أن طور العقل لا يتعدى الطور الحالي، كما يجوز أن تكون له أطوار متواجدة فيما بينها، فقد يدرك الفرد الواحد منا حقيقة ما بطور عقلي مخصوص ويدرك حقيقة أخرى بطور عقلي ثان ويدرك غيرهما بطور عقلي ثالث، وهكذا؛ والشاهد على هذا ما نجده من الفرق بين الإدراك المشخص والإدراك المجرد، لكن ليس هذا فرقا بين ما هو عقلي وما ليس عقليا على ما يرى البعض، وإنما هو فرق بين طورين اثنين للعقل، أحدهما يقارن فيه العقلُ المحسوسَ عيانا والثاني يفارقه فيه بيانا، وتدل على ذلك الحقيقة التي لم يعد يختلف فيها اثنان، وهي أنه «لا إدراك حسي من غير حكم عقلي».

ويبدو أن علماء المسلمين قالوا بوجود أطوار للعقل كما قال فلاسفة اليونان بوجود مراتب له ـ وقد سبق أن أومأنا إلى ذلك ـ وامتاز المسلمون عن اليونان بكونهم أصابوا حيث أخطأ هؤلاء ، فلم يقعوا في التناقض ولا في الشبهات كما وقع فيها هؤلاء، وإن كانوا قد أخذوا عنهم تعريف الإنسان بكونه حيوانا عاقلا، بعد أن صرفوا معنى «العقل» إلى معنى «قوة التمييز» التي جعلوها مناط التكليف، وما ذاك إلا لأنهم وقفوا بقدرة العقل عند الإنسان، ولم يجاوزوا بها حده، فتكون أطوارها، مهما بلغت من الارتقاء، لا تخرج به أبدا عن أفقه الإنساني.

ج ـ **قد يكون العقل على فترات**: ليس من الضروري أن يلازم العقل صاحبه ملازمة لا انفكاك معها، بمعنى أن العقل قد لا يكون وصفا قائما بالإنسان على الدوام كما يسود بذلك الاعتقاد، فلِمَ لا يجوز أن يقوم به على فترات تقصر أو تطول، وأن تتخذ هذه الفترات، قصيرة كانت أو طويلة، إما صورة دورات منتظمة يمكن التهيؤ لها والتنبؤ بها، أو صورة مرات غير منتظمة تهجم على صاحبها وتجتذبه إليها اجتذابا.

فإن افتراض عقل لا يقيم ليس بأقل احتمالا ولا بأكثر تكلفا من افتراضِ عقل مقيم، فليس لدعوى العقل المقيم من اليقين إلا على قدر استعداد المرء لتلقيها بالقبول، وكذا دعوى العقل غير المقيم، فإنه لا يكون لها من اليقين إلا على حسب استعداد المرء لتوطين نفسه على قبولها، فليس اليقين في كلتا الحالتين نتيجةً لقاطع التدليل ولا هو ثمرة لفاصل

التحقيق، وإنما هو اطمئنان وجداني تختلف ظروفه وأسبابه اختلافا لا يُقطَع فيه بحجة ولا تفصل فيه تجربة.

ومتى جاز أن يتصف الإنسان بالعقل في فترات ويخلو منه فيما بينها، جاز أن يبقى إنسانا كما كان عند خلوه منه؛ فكما أنه بالإمكان أن يكون العقل ولا إنسانية معه كما في التصور اليوناني الذي ينسب نهاية العقل للألوهية، فكذلك بالإمكان أن يكون الإنسان ولا عقل معه.

ولا نبالي بما قد يلقاه مثل هذا الافتراض من اعتراض البعض واستنكار البعض الآخر، لأننا على تمام الاقتناع بضرورة زعزعة كثير من الأوهام الراسخة في الأذهان، بل تطهيرها منها إن أمكن ذلك، فقد تأكد لنا بما لا مزيد عليه أن من ذائع الأقوال وساري الأفكار بين المتفلسفة أنفسهم ما ليس التسليم به أولى من التسليم بنقيضه ولا القول بعقلانيته أولى من القول بعقلانية نقيضه.

وقد ينهض دليلا على افتراضنا أن الإنسان، كما أنه يكون في فترات نَصِفه فيها بصحة العقل واعتدال التمييز، بل قد نجاوز ذلك، فنصفه بكمال العقل، فكذلك تمر به فترات لا نتحرج في نعته بفساد العقل واختلال التمييز ولو أننا لا ننازع في بقائه إنسانا كما كان.

وإذا ثبت أن الكيفية التي ينبغي أن يأتي عليها «فعل القول» للمتكلم والتي يكون بها ازدياد إنسانيته لا تعلق لها بالعقلانية المجردة، لانحصار فائدة هذه الأخيرة في الجانب التواصلي من التخاطب، لزم أن تتعلق هذه الكيفية بخاصيةٍ منزلتُها من الجانب التعاملي من التخاطب تضاهي منزلة العقلانية من الجانب التواصلي؛ ولا خاصية يمكن أن تنهض بهذا الدور من «**الخاصية الأخلاقية**»، فهي وحدها الخاصية العملية القادرة على إمداد المتكلم بمزيد الإنسانية على المستوى التعاملي كما تمده الخاصية العقلانية بها على المستوى التواصلي.

ومن عجب أن يفوت كثيرا من المتفلسفة والنظار الوقوف على التوازي بين «العقلانية» و«الأخلاقية»، فضلا عن استثمار هذا التوازي في الدعوة إلى الأخلاقية كما يدعون إلى العقلانية؛ بل قد بلغت الغفلة عن هذه الحقيقة ببعضهم إلى الحد الذي صاروا فيه يقابلون بين الخاصيتين مقابلة النقيض للنقيض، حتى أنزلوا الأخلاق منزلة المانع من تقدم العقل، متناسين أن منطقهم هذا يوجب أيضا أن يكون العقل مانعا من تقدم الأخلاق.

ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن الفلاسفة قد جعلوا العقل على نوعين اثنين: أحدهما «العقل النظري» والثاني «العقل العملي»، وأنهم رتبوا الأخلاق ضمن العقل العملي»، معتقدا أنه ظفر هاهنا بشاهد ينقض ما ادعيناه من وجود الغفلة عن الصلة بين العقل والخُـلُـق، ذلك لأنه يمكننا دفع هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أولها ـ أن تقسيم العقل إلى قسمين اثنين ليس بأَوْلَى من تقسيمه إلى أكثر من ذلك ولا هو أولى من حفظه على وجهه من غير قسمة؛ فلا شيء يمنعنا من نسبة العقل إلى مظاهر أخرى لفعالية الإنسان غير «النظر» و«العمل»، فنقول مثلا: «العقل الحسي» و«العقل الخيالي» و«العقل الوجداني» و«العقل الذوقي» و«العقل الروحي». . . ، ذلك لأن الأدلة التي أقامها الفلاسفة على صحة دخول «العمل» في العقل يجوز أن نقيمها على صحة دخول «الحس» و«الخيال» و«الوجدان» و«الذوق» و«الروح» فيه أيضا، فليست هذه المظاهر أبعد عن العقل من العمل ولا هو أقرب منها إليه.

كما أنه لا مانع من أن نحفظ العقل على وجه واحد، يكون منه في كل فعل من أفعال الإنسان نصيب يزيد أو ينقص؛ فالعقل هنا، وإن اختلف درجة، لا يختلف نوعا؛ فبيِّن أن التفرقة بين «العقل النظري» و«العقل العملي» تكون أقل عرضة للشبهات متى حُمِلت على معنى «التمييز الكمي» منها متى أُخِذت بمعنى «التمييز الكيفي»، فالفرد الذي يجمع بين القول والفعل في الآن الواحد يبدو أقرب إلى التصرف بموجب عقل واحد منه إلى التصرف بموجب عقلين اثنين.

والثاني، أن إدراج الأخلاق في العقليات ليس بأَوْلَى من إدراج العقل في الأخلاقيات، إذ أسباب الأخذ بالأول لا تترجح على أسباب الأخذ بالثاني، فيحق لنا كذلك أن نجعل الأخلاقيات على ضربين اثنين: «الأخلاقيات النظرية» و«الأخلاقيات العملية»، فيكون الضرب الأول عبارة عن «العقل النظري»، منظورا إليه، لا من جهة أقواله النظرية كما هو الأمر في التقسيم السالف للعقل، وإنما من جهة كون هذه الأقوال أفعالا مخصوصة، ويكون الضرب الثاني عبارة عن «العقل العملي»، منظورا إليه، لا من جهة أقواله العملية كما في التقسيم المتقدم، وإنما من جهة كون هذه الأقوال أفعالا لأفعال، فظاهر إذن أن الفرق بين «الفعل» مجردا و«فعل الفعل» ـ أي الفعل مضافا إلى نفسه ـ أن الأصل في الأول قول صريح والأصل في الثاني فعل صريح.

والثالث، ليس تعلق العقلانية بالجانب التواصلي من التخاطب بأَوْلَى من تعلق الأخلاقية به، لا بمعنى أن للتواصل أفعالا تضبطها الأحكام الخلقية كما أن له أقوالا تضبطها الأحكام العقلية، وإنما بمعنى أن أقواله لا تزيد عن كونها أفعالا منضبطة بالأحكام الخلقية، أو قل يجوز أن نستبدل مكان معايير العقل في الحكم على القول معايير الخلق فيه.

ولا أدل على ذلك من أننا نجد في الألسن الطبيعية ألفاظا وُضِعت للدلالة على أحكام تتعلق بالجانبين: التواصلي والتعاملي، معا أو استُعمِلت في الدلالة على أحكام التعامل، ثم

نُقِلت إلى الاستعمال بصدد أحكام التواصل؛ ومثال ذلك اللفظ العربي: «الاستقامة»، فيقال: «كلام مستقيم» كما يقال: «سلوك مستقيم»، حتى إن النحوي الكبير سيبويه خصص أحد أبوابه لهذا المفهوم، قائلا: «هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة»[2]؛ وهناك مثال ثان قد يكون أدل من الأول، وهو لفظ «التهذيب»، فقد وُضِع هذا اللفظ أصلا لإفادة معنى تعاملي، وهو: « تقويم الاعوجاج والتربية الصالحة»، ثم صار مستعملا في معنى تخليص الكلام مما يعيب وظيفته التواصلية أو التبليغية، فقيل: «هذب الكلام» كما يقال: «هذب الصبي»، ثم اتسع هذا الاستعمال التواصلي، فشمل المكتوب بالإضافة إلى المنطوق، فقيل: «هذب الكتاب»، أي خلصه مما زاد على الضروري[3].

وليس لقائل أن يقول: «إن معايير العقل هي معايير تحقيقية تتحرى النظر في الأشياء على مقتضى ما هي عليه في نفس الأمر، في حين أن المعايير الخلقية هي معايير تقويمية تتولى النظر في الأشياء على مقتضى ما يجب أن تكون عليه بحسب اعتبارات تحكمية»، ذلك لأن التفرقة بين «التحقيق» و«التقويم»، وإن اشتهرت بين الدارسين، لا يمكن أن تكون إلا تفرقة نسبية من عدة وجوه:

أولها، أن الحدود بين فعل التحقيق وفعل التقويم ليست مرسومة بوضوح في الممارسة العلمية على خلاف ما شاع وذاع، فقد تبدو هذه الحدود للبعض واضحة فيما رُتِّب من العلوم في أقصى الأطراف من دوائر المعرفة كالمنطقيات والأخلاقيات، لكن ليس الأمر كذلك فيما أُنزِل المراتب التي تتوسط بينها.

والثاني، أن حدي «التحقيق» و«التقويم» قد يختلفان باختلاف طوائف العلماء، علما بأن الطائفة منهم هي الجماعة التي تعمل في دائرة علمية مخصوصة متقيدةً بمعايير ومناهج مشتركة، بل قد يختلف هذان الحدان باختلاف أفراد العلماء أنفسهم، فقد يكون نفس الحكم بالإضافة إلى طائفة ما أو فرد ما تحقيقا ويكون بالإضافة إلى غيرهما تقويما والعكس بالعكس.

والثالث، أن معنى «التحقيق» ومعنى «التقويم» هما نفسهما ثمرتان من ثمرات فعل التقويم عينه، فليسا هما حقيقتين موضوعيتين على مثال الظواهر الخارجية من الأشياء، وإنما هما قيمتان موضوعتان بتقرير من الإنسان، وإلا فهما، في الأقل، متفرعان من أصل ليس هو بتحقيق صرف ولا بتقويم صرف، وإنما هو عبارة عن مزيج بينهما يمتنع على الاتصاف أو الانضباط بأحد المعنيين على انفراد.

---

(2) الكتاب، الجزء الأول، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، 1316 هـ، ص. 8.

(3) ونجد في اللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية لفظ «correct»، وهو لفظ يستعمل لوصف الكلام كما يستعمل لوصف السلوك.

وبعد هذا التوضيح لعلاقة «العقلانية» بـ«الأخلاقية»، فلنرجع إلى ما كنا بسبيله، فنقول بأنه كما أن مراقبة المتكلم لقوله لا يمكن أن تتحقق إلا بإتيان هذا القول على الوجه الذي يمحو منه ما يعيبه عقلانيا في عين المستمع، فكذلك مراقبة المتكلم لفعل قوله لا يمكن أن تتحقق إلا بإتيان هذا الفعل على الوجه الذي يمحو من القول ما يشينه أخلاقيا في عين المستمع، أي، بإيجاز، بإتيانه على الوجه المهذب، فإذن **التهذيب هو عبارة عن العمل الذي يُخلِّص القول الطبيعي مما يعيب دلالته وينزع عنه أسباب الانتفاع به**.

فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا مجردة للتبليغ، وإنما هو ذات محمولة على التهذيب، أو قل لا يرتقي المبلـِّغ مرتقى المتكلم، حتى يكون في قوله مهذبا، ولا تهذيب بغير فتح باب انتفاع المستمع بالفائدة المبلـَّغة؛ غير أن هذا التهذيب قد يكون على درجتين مختلفتين تُوَرِّثان نوعين متباينين من الانتفاع: نسمي إحداهما بـ«التأدب» والثانية بـ«التخلق».

أما التأدب، فمقتضاه أن يأتي المتكلم بفعل القول على الوجه الذي يُبْرِز به دلالته **القريبة** ويقوي أسباب **الانتفاع العاجل** به؛ فلا يخفى أن هذا الضرب من التهذيب يُولِي الأهمية في التخاطب لعملية «التبادل»، ومعلوم أن كل تبادل بين طرفين يكون مبناه أساسا على سعي كل منهما إلى تحقيق أغراض تكون مشتركة أو متساوية بينهما وإلى طلب الأعواض عن أعماله التي لا يأتي الطرف الآخر بمثلها؛ لذلك، تجد المتكلم في هذه المرتبة من التعامل حريصا على أن يحفظ عُرَى التواصل، حتى يجلب أقصى ما يمكن من عاجل المنفعة لنفسه ولمخاطـَبه، فيجتهد في التوسل بما يجلب إقبال المخاطب على سماعه وفهم مراده وتلقيه له بالقبول، طمعا في أن يبادله نفس الحرص على التواصل وعلى الوصول إلى المنفعة المشتركة.

وعلى هذا، يكون الداعي إلى التأدب في الكلام هو قضاء المصالح والفوز بالخدمات، بحيث يوجد بوجودهما وينعدم بانعدامهما، فيكون تأدبا مغرضا قليل الأثر في زيادة إنسانية المتكلم التي بها وحدها يكون كمال التعامل، هذا إذا لم ينقلب بالضرر على هذه الإنسانية متى استغرق المتكلم في طلب أغراضه وأعواضه، متناسيا حق المستمع في طلب أمثالها.

وأما التخلق، فمقتضاه أن يأتي المتكلم بفعل القول على الوجه الذي يُبْرِز به دلالته **البعيدة**، فضلا عن اعتبار دلالته القريبة ويقوي أسباب **الانتفاع الآجل** به، فضلا عن اعتبار الانتفاع العاجل به؛ فواضح أن هذا الضرب الثاني من التهذيب يعلو على الأول رتبة، إذ يجمع بين الجهة البعيدة والجهة القريبة من الدلالة مع تقديم الأولى على الثانية كما يجمع بين الجانب الآجل والجانب العاجل من الانتفاع مع تقديم الأول على الثاني.

وبهذا، يعزو التخلق الأهمية في التخاطب لعملية تنزل مرتبة فوق مرتبة التبادل،

وهي: «التفاعل»، ومعلوم أن كل تفاعل بين طرفين مبناه أساسا على سعي كل منهما في جلب منافع عامة أو دفع مضار عامة، سواء تساوى أو تفاوت حظه منهما مع حظ الطرف الآخر، من غير طلب غرض خاص فيما تساوى من الحظوظ ولا طلب عوض مجزئ فيما تفاوت منها؛ لذلك، تجد المتكلم في هذه الرتبة من التعامل لا يتشاغل بظاهر استرضاء المخاطب واستدرار خفي المنفعة من رضاه بقدر ما ينشغل بمراقبة مقاصده وأحواله حتى لا يشوبها شيء من دواعي الطمع الدني كما ينشغل بمراقبة حركاته وسكناته حتى لا يتلبس بها شيء من أسباب التكلف الخفي.

ولما ثبت أن التخلق يدعو المتكلم إلى الخروج عن الأغراض والغَناء(بفتح الغين) عن الأعواض، فقد لزم أن يكون الباعث عليه تحقيق مزيد الإنسانية للمتكلم، إذ لا إنسانية بدون أن يزيد اعتبار الغير على اعتبار الذات، بحيث لا تصح نسبتها إلى المتكلم حتى يزيد أنس المخاطب به، ولا يحصل للمخاطب هذا الأنس المطلوب حتى يشعر بأن المتكلم قد تخلص في أقواله وأفعاله مما يقصر نفعه على نفسه ولا يتعداه إلى غيره، علما بأنه لا شيء أقصر نفعا من الأغراض والأعواض.

يتضح من جملة ما تقدم أن حقيقة الكلام الانبناء على العلاقة التخاطبية، وأنه لا علاقة تخاطبية إلا بين جانبين فأكثر يكون للمتكلم فيها فضل السبق في إقامتها كما يكون له حق الانتهاض فيها بأدوار مختلفة، مما يجعله، لا ذاتا واحدة، وإنما ذوات متعددة بعضها فوق بعض، تتنزل «ذاته الناقلة» أدنى المراتب، وهي الذات التي لا تجاوز بالقول حد ظاهر معناه، تصريحا وتحقيقا، تليها «ذاته المبلغة»، وهي الذات التي تأخذ بباطن الأقوال، تلميحا وتجوزا، فضلا عن ظاهرها؛ وكِلْتا الذاتين: الناقلة والمبلِّغة فرع من «الذات المتواصلة» للمتكلم، وهي على الخصوص «ذات قائلة»، وتأتي في المرتبة فوقهما «ذاته المتأدبة»، وهي الذات التي لا تجاوز بفعل القول حد عاجل الانتفاع به، تحقيقا لغرض أو طلبا لعوض، تعلوها مرتبة «ذاته المتخلقة»، وهي الذات التي تأخذ في الفعل القولي بآجل الانتفاع به، خدمة لمقام الغير وقياما بشرط الإنسانية، فضلا عن عاجله؛ وكِلْتا الذاتين: المتأدبة والمتخلقة، فرع من «الذات المتعاملة» للمتكلم، وهي على الخصوص «ذات فاعلة».

وإذا تقرر هذا، فقد ظهر أن العلاقة التخاطبية سبب في تكوثر الكلام، وأن هذا التكوثر يأتيه من جهة تكاثر ذوات المتكلم، فهو تارة قائل ناقل وتارة قائل مُبلِّغ وتارة فاعل متأدب وتارة فاعل متخلق؛ وهذا هو بالذات مضمون الدعوى التكوثرية الأولَى التي تقول بأن الأصل في تكوثر الكلام هو صفته الخطابية. فلننعطف الآن على الدعوى التكوثرية الثانية ولنبين كيف أن المظهر التكوثري الذي يتجلى به الخطاب متفرع على صفته الحجاجية.

2 ـ العلاقة الاستدلالية وتكوثر الخطاب

كلما وقفنا على لفظ «الخطاب»، سبقت إلى أفهامنا دلالته على معنى «التعامل»، حتى إن ما سواه من وسائل التعامل المعلومة، إن اتفاقات عارضة أو اتفاقيات لازمة أو عقودا عادية أو تعاقدات خاصة، تظهر لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، أو قل إن **الخطاب أصل في كل تعامل، كائنا ما كان.**

لكن ماهية الخطاب ليست في مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبين فأكثر، لأن هذه العلاقة، على قدرها وفائدتها، قد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب؛ فقد يُحصِّل أحد الجانبين القصدين المطلوبين في قيام هذه العلاقة، وهما: قصد التوجه إلى الآخر وقصد إفهامه مرادا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين أو ينقص من شكٍّ؛ وإنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبيين المذكورين قصدين معرفيين هما: «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض».

أما **قصد الادعاء**، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون **خطابا حقا**، حتى يَحْصُل من الناطق صريحُ الاعتقاد لما يقول من نفسه وتمامُ الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة؛ ذلك لأن الخلو عن الاعتقاد يجعل الناطق، إما ناقلا لقول غيره، فلا يلزمه اعتقاده، وإما كاذبا في قوله، فيكون عابثا باعتقاد غيره، ولأن الخلو عن الاستعداد للتدليل، يجعل الناطق، إما متحكما بقوله، فلا يتوسل إلا بالسلطان، وإما مؤمنا بقول غيره، فلا يحتاج إلى برهان.

وما لم يُحصِّل الناطق هذا الاعتقادَ والاستعداد معا، فلا يمكن أن يُعدَّ **مخاطِبا** (بكسر الطاء) **حقا**، حتى ولو وُجِد من يصدِّق قوله، لأن المصدِّق لا يكون **مخاطـَبا** (بفتح الطاء) **حقا** حتى يكون تصديقه مبنيا على استعداد المخاطِب للتدليل على اعتقاده؛ فيتبين أن المخاطِب يحتاج إلى أن يدرك رتبة «المدعي»، **فإذن المدعي هو عبارة عن المخاطِب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله.**

وأما **قصد الاعتراض**، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون **خطابا حقا**، حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه، ذلك لأن فقْد المنطوق له لهذا الحق يجعله، إما دائم التسليم بما يدعيه الناطق، فلا سبيل إلى تمحيص دعاويه، وإما عديم المشاركة في مدار الكلام.

وما لم يقدر المنطوق له على هذه المطالبة، فلا يمكن أن يعد **مخاطـَبا حقا**، حتى ولو جاء اعتقاده على وفق قول المدعي، لأن هذا الوفاق قد يكون مجرد مصادفة، ولا عبرة به حتى يكون محل الوفاق مستندا إلى دليل؛ فيتبين أن المخاطَب يلزمه الارتقاء إلى رتبة

«المعترض»، فإذن المعترض هو عبارة عن المخاطَب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدعي.

وإذا تقرر أن كل منطوق به يتوقف وصفه بـ«الخطاب» على أن يقترن بقصد مزدوج يتمثل في تحصيل الناطق لقصد الادعاء وتحصيل المنطوق له لقصد الاعتراض، بالإضافة إلى تحصيل الأول لقصد التوجه إلى الثاني وقصد إفهامه معنى ما، فاعرف أن المنطوق به الذي يستحق أن يكون خطابا هو الذي يقوم بتمام المقتضيات التعاملية الواجبة في حق ما يسمى بـ«الحِجاج»، إذ حد **الحجاج أنه كل منطوق به موجَّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها**.

وهكذا، يتضح أن حقيقة الخطاب ليست هي مجرد الدخول في علاقة مع الغير، وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو **«العلاقة الاستدلالية»**، وليس العلاقة التخاطبية وحدها: فلا خطاب بغير حجاج، ولا مخاطِب(بكسر الطاء) من غير أن تكون له وظيفة «المدعي» ولا مخاطَب(بفتح الطاء) من غير أن تكون له وظيفة «المعترض».

وإذا ثبت أن الحجاج هو الأصل في الخطاب، ثبت أيضا أن العلاقة الاستدلالية هي علاقة أصلية يتفرع عليها سواها ولا تتفرع على سواها؛ فإذا تضمن الخطاب علاقة تخاطبية، فيجب إذن ردها إلى العلاقة الاستدلالية، فالتوجه إلى الغير لازم من لوازم الادعاء، فلا يدعي إلا من يتوجه كما أن الفهم لازم من لوازم الاعتراض، فلا يعترض إلا من فهم، والشاهد على ذلك ما يختص به اللسان العربي من استعمال لفظ واحد للدلالة على معنًى «القصد» ومعنى «الاستدلال» معا، وهو بالذات الفعل: «حج» الذي يفيد «قصد» في قولنا: «حج البيت الحرام» كما يفيد «غلبه بالحجة» في قولنا: «حاجه، فحجَّه».

ولما اتضح بما فيه الكفاية أن العلاقة الاستدلالية بانية لحقيقة الخطاب، فقد لزم أخذها في تعريفه واعتبارها في إبراز خصائصه ووظائفه؛ وعلى هذا، يتعين علينا أن نبين كيف أن المظهر التكاثري الذي يتجلي به الخطاب متفرع على العلاقة الاستدلالية التي ينبني عليها.

وإذ علمتَ أن العلاقة الاستدلالية تتحدد من جانب المخاطِب(بكسر الطاء) بالادعاء، فيكون «مستدِلا»، ومن جانب المخاطَب(بفتح الطاء) بالاعتراض فيكون «مستدَلا له»، فاعرف أن هذه العلاقة لا تنحصر فيما يمكن أن نطلق عليه اسم «الحجاج التجريدي»؛ والمقصود **بالحجاج التجريدي** هو الإتيان بالدليل على الدعوى على **طريقة أهل البرهان**، علما بأن البرهان هو الاستدلال الذي يُعنَى بترَتُّب صور العبارات بعضها على بعض بصرف النظر عن مضامينها واستعمالاتها.

فليس يبعد أن يتكلف المستدل، متأثراً في القديم بالنموذج الاستدلالي السائد في مجال العلوم «الصناعية» أو في الحديث بالنموذج الإعلامي السائد في مجال المواصلات الآلية، فصلَ مباني خطابه عن معانيها ومقاماتها، وأن يتعاطى للتدليل على دعاويه على مقتضى هذه المباني وحدها، متبعا في ترتيب بعضها على بعض القواعد الصورية المقررة في باب البرهان الصناعي.

ونجد مثالا واضحا لذلك في الخطاب الفلسفي، فمع أن هذا الخطاب جزء من الخطاب الطبيعي يتصف بما يتصف به من ملازمة مضمون القول لصورته وملازمة القول لمقامه، فإن الفيلسوف يتصنع ارتفاع هاتين الملازمتين في أقواله ؛ والواقع أن الملازمة الأولى تفيد القول الطبيعي في تصحيح بنيته، فقد يحمل مضمونه من الفائدة بالإضافة إلى المخاطَب ما يجعله يتجاوز عن الاختلال الذي طرأ على صورته كأنما فائدة المضمون تغطي فساد الصورة[4]، كما أن الملازمة الثانية تفيد هذا القول في تثبيت تأثيره، فقد يكون للمقام الذي ورد فيه القول من المناسبة بالإضافة إلى المخاطَب ما يجعله يتساهل في الاعتلال الذي عرض لصورته مجتمعةً إلى مضمونه كأنما مناسبة المقام تغطي ركاكة المقال؛ ولما كان الفيلسوف يتناسى هاتين الملازمتين النافعتين في تقويم القول الطبيعي، واقفا عند حدود الصورة منه، فإن أقواله، على انتسابها للخطاب الطبيعي، تجيء مطبوعة بالتطويل والتهويل.

فيتبين أن الحجة المبنية على التجريد أو قل «الحجة المجرَّدة»(بفتح الراء المشددة) ليست إلا مظهرا فقيرا من مظاهر الاستدلال في الخطاب الطبيعي أو رتبة دنيا من مراتب هذا الاستدلال، إذ لا يقع التوسل بها إلا عند إرادة تقليد الأمر الصناعي وتنبني أصلا على اعتبار الصورة وإلغاء المضمون والمقام؛ وإذا ظهر أن العلاقة الاستدلالية المميزة للخطاب لا ترتد إلى الحجاج التجريدي، فلننظر هل ترتد إلى ما يجوز أن ندعوه باسم «الحجاج التوجيهي».

والمقصود بـ **«الحجاج التوجيهي»** هو إقامة الدليل على الدعوى بالبناء على **فعل التوجيه** الذي يختص به المستدل، علما بأن التوجيه هو هنا فعل إيصال المستدل لحجته إلى غيره؛ فقد ينشغل المستدل بأقواله من حيث إلقاؤه لها ولا ينشغل بنفس المقدار بتلقي المخاطـَب(بفتح الطاء) لها ورد فعله عليها، فتجده يولي أقصى عنايته إلى قصوده وأفعاله المصاحبة لأقواله الخاصة، غير أن قَصْرَ اهتمامه على هذه القصود والأفعال الذاتية يفضي به إلى تناسي الجانب العلاقي من الاستدلال، هذا الجانب الذي يصله بالمخاطَب ويجعل هذا الأخير متمتعا بحق الاعتراض عليه كما يفضي به إلى تقديم وحدة الجملة على وحدة النص وجَعْلِ الأولى مستتبعة للثانية.

---

(4) لمزيد البيان لهذه المسألة، فليرُجَع إلى مدخل الباب الأول في آخر موضع: «البناء والانبناء».

والشاهد على ذلك النظرية اللسانية التي عُرِفت باسم «نظرية الأفعال اللغوية»، فقد جعلَتْ من مفهومي «القصد» و«الفعل» الأصلين الذين تتفرع عليهما باقي مفاهيمها وما يتصل بها من علل وأحكام، بحيث تصير الحجة فيها مردودة إلى مجموعة من القصود ومجموعة من الأفعال، منظورا إليها من جانب المستدل ـ أي المدعي ـ لا من جانب المستدَل له ـ أي المعترض ـ.

فيتضح أن الحجة المبنية على التوجيه أو قل «الحجة الموجَّهة»(بفتح الجيم المشددة)، وإن زادت على الحجة المجردة درجة بفضل اعتبارها لمقام المدعي، قصدا وفعلا، فإنها لا ترقى إلى مستوى الوفاء بموجبات الاستدلال في الخطاب الطبيعي، إذ تنبني أصلا على اعتبار فعل المخاطِب وإلغاء رد فعل المخاطَب؛ فإذا ظهر أن العلاقة الاستدلالية لا يوفي بتمامها الحجاج التوجيهي، فلننظر هل يوفي به ما يمكن أن نسميه بـ«الحجاج التقويمي».

والمقصود **بالحجاج التقويمي** هو إثبات الدعوى بالاستناد إلى قدرة المستدل على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية يُنزِلها منزلة المعترض على دعواه؛ فهاهنا لا يكتفي المستدل بالنظر في فعل إلقاء الحجة إلى المخاطَب، واقفا عند حدود ما يوجب عليه من ضوابط وما يقتضيه من شرائط، بل يتعدى ذلك إلى النظر في فعل التلقي باعتباره هو نفسه أول متلقٍ لما يُلقي، فيبني أدلته أيضا على مقتضى ما يتعين على المستدَل له أن يقوم به، مستبقا استفساراته واعتراضاته ومستحضرا مختلف الأجوبة عليها ومستكشفا إمكانات تقبلها واقتناع المخاطَب بها.

وهكذا، فإن المستدل يتعاطى لتقويم دليله بإقامة حوار حقيقي بينه وبين نفسه، مراعيا فيه كل مستلزماته التخاطبية من قيود تواصلية وحدود تعاملية، حتى كأنه عين المستدل له في الاعتراض على نفسه.

فيتبين أن الحجة المبنية على التقويم أو قل «الحجة المقوَّمة» تنهض بما ينطوي عليه الاستدلال في الخطاب الطبيعي من أسباب الثراء والاتساع؛ إذ تنبني أصلا على اعتبار فعل الإلقاء وفعل التلقي معا، لا على سبيل الجمع بينهما فحسب، بل على سبيل استلزام أحدهما للآخر.

وعلى الجملة، فإن حقيقة الخطاب الانبناء على العلاقة الاستدلالية، وأنه لا علاقة استدلالية إلا بتحصيل قصدين اثنين هما: «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض»، غير أن هذين القصدين قد يجيئا على مقتضى التجريد أو التفريق أو الجمع، مما يجعل العلاقة الاستدلالية ضروبا ثلاثة بعضها فوق بعض، وهي «الحجاج التجريدي»، وهو الاستدلال الذي يتعاطى فيه المحتج تقليد البرهان الصناعي، و«الحجاج التوجيهي»، ويفوق الأول رتبة، وهو الاستدلال الذي يقتصر فيه المحتج على اعتبار وجهة المدعي وحدها، وأخيرا

«الحجاج التقويمي»، وهو أعلاها جميعا، إذ هو الاستدلال الذي يأخذ فيه المحتج بوجهة المعترض، فضلا عن وجهته الخاصة بوصفه مدعيا.

لكن ما ينبغي الوقوف عنده هو أن أنواع الحجاج ومراتبها لا تقتصر على هذا القدر، بل تجاوزه إلى تضمن النوع الواحد رتبا فرعية مختلفة؛ فقد تكون العناصر المستدَل عليها متساوية أو متفاوتة فيما بينها، فإذا تساوت، انطبقت عليها نتيجة الاستدلال انطباقا واحدا، وإذا تفاوتت، انطبقت هذه النتيجة على بعضها بطريقٍ أولَى وعلى بعضها الآخر بطريقٍ أدنى، فيكون للحجة الواحدة من المراتب بعدد مراتب هذه العناصر وإن كان بالإمكان إجمالها في مراتب حجاجية ثلاث كبرى، وهي: «الحجة المساوية» و«الحجة العليا» و«الحجة الدنيا».

ولا عجب حينئذ أن يكون الاستدلال الذي اشتهرت نسبته إلى الخطاب الطبيعي، وهو «قياس التمثيل»، مستندا في بنيته إلى هذا المبدإ في الترتيب، فمعلوم أن ضروبه المقررة عند المتقدمين هي: «القياس المساوي» و«قياس الأولى» و«قياس الأدنى»، كما أنه لا عجب أن يتجدد اليوم الاهتمام بالمراتب الحجاجية بتجدد الدراسات الخطابية، تداوليات أو تحليليات أو سيميائيات، فقد ثبت أن الصفة الدرَجِية لا تنفك عن الاستدلال الطبيعي الذي يتجلى على وجهه الأكمل في الخطاب.

وبناء على ما تقدم، يتضح أن العلاقة الاستدلالية سبب في تكوثر الخطاب، وأن هذا التكوثر يتمثل في كون المستدل قد يتوسل بالحجة المجردة أو بالحجة الموجَّهة أو بالحجة المقوِّمة كما يتمثل في كونه قد يستعمل الحجة الواحدة من هذه الحجج الثلاث على مراتب ثلاث على وجه الإجمال، فتكون ذات الحجة مستعملة تارة على جهة المساوي وتارة على جهة الأَوْلَى وتارة على جهة الأدنى؛ وهذا ما يرجع إليه مقتضى الدعوى التكوثرية الثانية التي تقول بأن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية. فلنمض الآن إلى توضيح الدعوى التكوثرية الثالثة ولنبين كيف أن المظهر التكوثري الذي يتجلي به الحجاج متفرع على صفته المجازية.

3 ـ العلاقة المجازية وتكوثر الحجاج

كلما وقفنا على لفظ «الحجاج»، تسارعت إلى أذهاننا دلالته على معنًى «التفاعل»، حتى إن ماسواه من مظاهر التفاعل، إن تبادلا للتأثير أو تناقلا للتغيير أو ترابطا وظيفيا أو حتى تجاوبا وجدانيا، تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، أو قل **إن الحجاج أصل في كل تفاعل**، كائنا ما كان.

لكن حقيقة الحجاج لا تقوم في مجرد العلاقة الاستدلالية بين جانبين اثنين، لأن هذه

العلاقة، على بالغ أهميتها في الظفر بالصواب، لا تسمح بإمكان التقلب في الوظيفة؛ فالمدعي، وإن اجتهد في النظر إلى دعواه نظر المعترض إليها، فإنه لا يخرج إلى وظيفة المعترض، بل يبقى مدعيا لا غير؛ والمعترض هو أيضا، وإن سعى إلى النظر في اعتراضه نظر المدعي فيه، فإنه لا يخرج إلى وظيفة المدعي، بل يبقى معترضا لا غير؛ وإنما ماهية الحجاج تقوم في كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال؛ ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس، لما تميزت طريقه عن طريق البرهان، فهذا الالتباس هو إذن الفاصل بين الحجاج وبين البرهان.

وليس لقائل أن يقول: «إنه إذا كان الالتباس لا ينفك عن الحجاج، فإن الأدلة الحجاجية تصير في نهاية المطاف أشبه بالمغالطات التي هي ـ كما هو معروف ـ أدلة فاسدة»؛ الجواب أن الأصل في الالتباس الذي يقوم بالحجاج ليس هو تعدد معاني اللفظ الواحد في الدليل، بحيث يُحمَل هذا اللفظ في قضية منه على معنى وفي قضية أخرى على معنى ثان، ولا أن أصله هو غموض في تركيب الجملة الواحدة في الدليل، بحيث تقبل هذه الجملة تحليلين نحويين مختلفين، فأكثر، ومعلوم أن هذين الضربين من الالتباس هما اللذان يغلب ورودهما فيما يُعرَف باسم «مغالطات الالتباس».

إنما الأصل في الالتباس الحجاجي هو أن الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان لا يجتمعان ألبتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما: «اعتبار الواقع» و«اعتبار القيمة»؛ فإذا كان البرهان ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإن الحجاج ينبني على مبدإ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد، بمعنى أن الحجاج يزدوج فيه طلب معرفة الواقع وطلب الاشتغال بقيمته، وقد توافق قيمةُ المستدَل عليه واقعَه، فتصادف مقتضياتهُ الحجاجية مقتضياتِه البرهانية، وقد تخالفها، فتصادم مقتضياتهُ الأولى مقتضياتِهِ الثانية.

فإن قيل: «إن هذا الازدواج يجعل الحجاج دائرا بين معنيين اثنين لا يترجح أي منهما»، فإنا نقول: إن الازدواج المذكور ليس هو ازدواج التوازي الذي يتقابل فيه طرفان مستقلان، وإنما هو ازدواج التعلق الذي يجعل أحد الطرفين مستتبعا للآخر، إذ يكون فيه طلب العلم بالحقيقة الواقعة تابعا لطلب العمل بالقيمة المطلوبة.

وإن قيل: «إن استتباع القيمة للواقعة غير مسلَّم، لِمَ لا يجوز أن تكون القيمة هي التي تتبع الواقعة؟»، فالجواب أن العلاقة بين جانب التحقيق وجانب التقويم من الأشياء هي أصلا علاقة جدلية كما سبق أن أومأنا إلى ذلك، فقد تكون الواقعة سببا في ظهور قيم غير مطلوبة، فضلا عن تطبيق ما سبق طلبه منها كما تكون القيمة سببا في نشوء وقائع غير مسبوقة، فضلا عن توجيه ما سبق وجوده منها؛ لكن يبقى أن القيمة هي الأصل الذي تتفرع

عليه الواقعة، والعكس غير صحيح، وذلك لأن القيم ليست قائمة في الأشياء ذاتها، ولا واردة على الإنسان من خارج، وإنما أقامها الإنسان في الأشياء، وصادرة من داخله، فهو الذي تولى وضعها في نفسه وفي أفقه، وهي علامة ظهوره في الوجود، ومعنى «الواقع» هو نفسه أحد هذه القيم التى هي ثمرة عمل الإنسان.

من هنا يظهر أن المستدل الحجاجي مُطالَب بتحصيل قصدين آخرين، وهما: «قصد العلم بالشيء» و«قصد العمل به».

أما **قصد العلم بالشيء**، فِلأنَّ المستدل يحتاج إلى البناء على معرفة كافية بالواقع، والخلوُّ من هذه المعرفة يجعله، إما مغالطا إن عَلِم بخلوه منها، فلا يستحق المحاورة، وإما جاهلا إن لم يعلم به، فيُنبـَّه على جهله؛ وأما **قصد العمل بالشيء**، فلأن المستدل يسعى إلى الانتفاع بما يعرفه من الواقع، وتركُ العمل بما يعلم يجعله، إما متبعا لهواه، فيكون ذلك دليلا على نقص في عقله، وإما مترددا في سلوكه، فيكون ذلك دليلا على ضعف في إرادته.

وإذا ثبت أن كل منطوق به يتوقف وصفه بـ«الحجاج» على أن يقترن بقصد مزدوج يتجلى في تحصيل الناطق لقصد العلم بالشيء ولقصد العمل به معا، فضلا عن تحصيل القصدين المقاميين: «قصد التوجه» و«قصد الإفهام» وتحصيل القصدين الحواريين: «قصد الادعاء» و«قصد الاعتراض»، فاعلمْ أن المنطوق به الذي يصلح أن يكون حجاجا هو الذي يقوم بتمام المقتضيات التفاعلية الواجبة في حق ما يسمى بـ«المجاز»، إذ حد **المجاز أنه كل منطوق به موجَّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها**.

ولا يخفى أن هذا التعريف للمجاز يأخذ بالازدواج الذي ينبني عليه الالتباس المطلوب في الحجاج، وهو الازدواج بين واقع الدعوى وقيمتها؛ وما واقع الدعوى إلا ظاهرها أو قل «عبارتها»وما قيمتها إلا باطنها أو «إشارتها»، بحيث يكون المجاز هو الاستدلال بعبارة الدعوى على إشارتها، وبذلك يكون جامعا بين معنيين متقابلين هما: «العبارة» و«الإشارة»، وهذا الجمع هو عين الالتباس المطلوب في الحجاج، فليس هو تعدد في الدلالة ولا تعدد في التركيب، وإنما هو تعالق بين معنيين، أحدهما معنى واقعي أو قل «حقيقي» والثاني معنى قيمي أو قل «مجازي»، تعالق يتمثل في كون الأول منهما واسطة في حصول الثاني؛ فحينئذ لا عجب أن نجد اللسان العربي قد جعل لهذا الجمع الذي يؤسس الالتباس الحجاجي أصلا معجميا، إذ استعمل للتعبير عن المعنيين: الواقعي والقيمي، لفظين مشتقين من نفس الفعل، وهو «قصد»، فأطلق على المعنى الواقعي اسم «المقصود» وعلى المعنى القيمي اسم «المقصد»

وهكذا، يتبين أن حقيقة الحجاج ليست هي مجرد الدخول في علاقة استدلالية، وإنما هي الدخول فيها على مقتضى المجاز، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الحجاج، إنما هو **«العلاقة المجازية»**، وليس العلاقةَ الاستدلالية وحدها: **فلا حجاج بغير مجاز**، ولا أدل على هذا من أن اللسان العربي يطلق على الحجاج المجازي اسم «الاعتبار»، ومقتضى الاعتبار هو الاستدلال بالعبارة على «العبرة» التي تحتها، أي الاستدلال بالمقصود على المقصد، وهو مقتضى المجاز نفسه، كما أنه لا محتج من غير أن تكون له وظيفة «العالم العامل بعلمه»، وليس أدل على ذلك من أن اللسان العربي يطلق على «العالم العامل بعلمه» اسم «الحجة»، مستعملا لفظا واحدا لإفادة معنى «الاستدلال النظري» ومعنى «السلوك العملي» معا، فلا يكون حجة إلا من صدَّق فعلُه قولَه.

وإذا صح أن المجاز هو الأصل في الحجاج، صح معه أيضا أن العلاقة المجازية هي علاقة أصلية ينبني عليها سواها ولا تنبني على سواها؛ فإذا تضمن الحجاج علاقة استدلالية، فينبغي إذن ردها إلى العلاقة المجازية، فالادعاء هو في أصله ادعاءان: أحدهما ادعاء المعنى الواقعي والثاني ادعاء المعنى القيمي، والاعتراض هو أيضا اعتراضان: أحدهما اعتراض على المعنى الواقعي والآخر اعتراض على المعنى القيمي.

ومتى تبين أن العلاقة المجازية بانية لحقيقة الحجاج، فقد تعين اعتمادها في تعريفه والتوسل بها في بيان أوصافه وأحكامه؛ لذا، يلزمنا توضيح كيف أن المظهر التكاثري الذي يتجلي به الحجاج متفرع على العلاقة المجازية التي ينبني عليها.

لا يخفى على ذي بصيرة أن نموذج العلاقة المجازية هو **العلاقة الاستعارية**، وبيان ذلك أن التعالق بين المعنى الواقعي والمعنى القيمي لا يبرز في علاقة بروزَه في علاقة **المشابهة**، نظرا لأن المشابهة ليست مطابقة، فتنمحي الفروق كليا، وليست مفارقة، فتنمحى وجوه الاجتماع كليا، وإنما هي علاقة جامعة لوجوه يجتمع بها الطرفان المتشابهان ولوجوه يفترقان بها، فيكون هذا الجمع بين وجوه ائتلاف الطرفين ووجوه اختلافهما أدل على التعالق بينهما من مجرد المطابقة، لأنهما إذا تطابقا، صارا شيئا واحدا لا ثاني له أو من مجرد المفارقة، لأنهما إذا تفارقا، صارا شيئين اثنين لا واسطة بينهما؛ ومعلوم أن الاستعارة هي المجاز الذي يقوم على علاقة المشابهة بين المعني الحقيقي والمعنى القيمي، وحيث إن المشابهة أدل من غيرها على التعالق بين هذين المعنيين، فقد ظهر أن الاستعارة هي أدل ضروب المجاز على العلاقة المجازية.

كما لا يخفى على ذي بصيرة أن نموذج الحجاج هو **قياس التمثيل**، إذ من المعروف أنه هو الاستدلال الذي يختص بالخطاب الطبيعي في مقابل البرهان الذي هو الاستدلال الذي يختص بالقول الصناعي، ومعروف أيضا أن العلاقة التي يتحدد بها قياس التمثيل هي

بالذات علاقة المشابهة، فيكون ما يتميز به نموذج الحجاج هو عينه ما يتميز به نموذج المجاز، أي أن قياس التمثيل والاستعارة متلازمان؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد ظهر أن العلاقة الاستعارية هي أدل ضروب المجاز على ماهية الحجاج.

وإذ عرفت أن العلاقة المجازية التي ينضبط بها الاستدلال الحجاجي ذات صبغة استعارية، فاعلمْ أن هذه العلاقة لا يمكن أن تنحصر في ادعاء المعنى العباري أو الحقيقي وحده للقول الاستعاري ولا في الاعتراض عليه وحده؛ وبيان ذلك كما يلي:

فإذا ادعى المستعير المعنى الحقيقي، فإن التباين في الجنس الموجود بين المستعار منه والمستعار له يحمل المتلقي على إخراج هذا القول عن مقصوده الظاهر وطلب المقصد المضمر الذي تحته، فيحتاج المستعير إلى صرف المتلقي عن طلب هذا المعنى، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا نهض كذلك بوظيفة الاعتراض على المعنى القيمي.

بيد أنك إذا تأملت ادعاء المستعير للمعنى الحقيقي، وجدته مركبا من ادعاء جلي واعتراض خفي، وهذا الاعتراض الخفي هو انتقاد ثبوت المعنى الحقيقي للقول الاستعاري، ولولاه، لما استحق أن يكون القول بهذا الثبوت ادعاء، إذ لا يُدَّعَى إلا ما يجوز أن يقبل الاعتراض، هذا مع العلم بأن القائل لا يرقى إلى رتبة المدعي، حتى يقتدر على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية يوكل إليها الاعتراض على ما تنهض ذاته الأولى بادعائه.

كما أنك إذا تأملت اعتراض المستعير على المعنى القيمي، وجدتّه مركبا من ادعاء خفي واعتراض جلي، وهذ الادعاء الخفي هو الاعتقاد بثبوت المعنى القيمي للقول الاستعاري، ولولاه، لما أمكن النهوض بالاعتراض، إذ لا يُعترَض إلا على ما سبق ادعاؤه، هذا مع العلم بأن القائل لا يرقى إلى رتبة المعترض، حتى يقتدر على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية يوكل إليها ادعاء ما تنهض ذاته الأولى بالاعتراض عليه.

أما إذا اعترض المستعير على المعنى الحقيقي، فإن هذا الاعتراض الذي يقف عند حد إيراد الشبهة على هذا المعنى قد لا يجعل المتلقي يطلب المعنى القيمي الذي يزدوج به، فيحتاج المستعير إلى حمل المتلقي على طلب هذا المعنى، ولا يتأتى له ذلك إلا إذا نهض أيضا بوظيفة ادعاء المعنى القيمي.

بيد أنك إذا تأملت اعتراض المستعير على المعنى الحقيقي، وجدتّه مركبا من ادعاء خفي واعتراض جلي، وهذا الادعاء الخفي هو الاعتقاد بثبوت المعنى الحقيقي للقول الاستعاري، ولولاه، لما أمكن النهوض بالاعتراض، إذ لا يقع الاعتراض إلا على ما تقدم ادعاؤه، هذا مع العلم بأن القائل لا يرقى إلى رتبة المعترض، حتى يقتدر على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية يوكل إليها ادعاء ما تنهض ذاته الأولى بالاعتراض عليه.

كما أنك إذا تأملت ادعاء المستعير للمعنى القيمي، وجدته مركبا من ادعاء جلي

واعتراض خفي، وهذا الاعتراض الخفي هو انتقاد ثبوت المعنى القيمي للقول الاستعاري، ولولاه، لما استحق أن يكون القول بهذا الثبوت ادعاء، إذ لا يُدَّعَى إلا ما يجوز أن يقبل الاعتراض، هذا مع العلم بأن القائل لا يرقى إلى رتبة المدعي، حتى يقتدر على أن يجرد من نفسه ذاتا ثانية يوكل إليها الاعتراض على ما تنهض ذاته الأولى بادعائه.

وأنت إذا وعيت كل هذا على التفصيل، تبين لك أن الالتباس الذي يقترن بالحجاج ويصله بالمجاز، فاصلا بينه وبين البرهان ـ وهو، على ما تقدم، الجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى القيمي أو قل الجمع بين المقصود والمقصد ـ يتخذ صورا ستا من الجمع بين الادعاء والاعتراض، وهي:

أ ـ الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الجلي على المعنى القيمي

ب ـ الاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي والادعاء الجلي للمعنى القيمي

ج ـ الاعتراض الجلي على المعنى القيمي والادعاء الخفي له

د ـ الاعتراض الجلي على المعنى الحقيقي والادعاء الخفي له

هـ ـ الادعاء الجلي للمعنى الحقيقي والاعتراض الخفي عليه

و ـ الادعاء الجلي للمعنى القيمي والاعتراض الخفي عليه.

كما تبين لك أن المستعير هو عبارة عن ذوات كثيرة، فهناك الذات المدعية الجلية، وهي على ضربين: ذات مدعية للمعنى الحقيقي وذات مدعية للمعنى القيمي، والذات المعترضة الجلية، وهي أيضا على ضربين: ذات معترضة على المعنى الحقيقي وذات معترضة على المعنى القيمي، وهناك كذلك الذات المدعية الخفية، وهي على نوعين: ذات مدعية للمعنى الحقيقي وذات مدعية للمعنى القيمي، والذات المعترضة الخفية، وهي أيضا على نوعين: ذات معترضة على المعنى الحقيقي وذات معترضة على المعنى القيمي.

ومتى سلمنا بأسبقية القيمة على الواقع كما بينا ذلك أعلاه، أمكننا إدخال نوع من الترتيب على هذه الذوات المختلفة، فتنزل الذات المدعية للمعنى القيمي الرتبة العليا، تليها في الرتبة التي تحتها الذات المعترضة على المعنى الحقيقي، ثم تأتي بعدها الذات المدعية للمعنى الحقيقي، فالذات المعترضة على المعنى القيمي في الرتبة الدنيا كما أن تسليمنا بأسبقية الوظيفة الجلية على الوظيفة الخفية يمكننا من مضاعفة عدد هذه الرتب.

وغني عن البيان أن هذه الذوات هي ذوات تقديرية لا ذوات واقعية، فالمستعير يصير قادرا على أن يتقلب في أوضاع خطابية تتعدى حدود ذاته الحقيقية، مضفيا على قوله ألوانا شتى من الدلالة تختلف باختلاف تقلبات هذه الأوضاع، وكل وضع منها يجعل للمستعير ذاتا خاصة، فتكثر ذواته الخطابية وإن كانت ذاته العينية واحدة، أو قل بإيجاز إن المستعير متوحد بعينه متعدد بقوله.

وإذا تقرر هذا، فقد بان أن العلاقة المجازية سبب في تكوثر الحجاج وأن هذا التكوثر يأتيه من جهة تكاثر ذوات المستعير، وهذه النتيجة هي حقيقة الدعوى التكوثرية الثالثة، إذ مقتضاها أن الأصل في تكوثر الحجاج هو صفته المجازية.

وحاصل القول في هذا المدخل أن «الكلام» و«الخطاب» و«الحجاج» أسماء مختلفة لمسمى واحد، وهو «الحقيقة النطقية الإنسانية»[5]، غير أن كل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة اختص بالدلالة على إحدى العلاقات المكونة لهذه الحقيقة، وهي: العلاقة التخاطبية والعلاقة الاستدلالية والعلاقة المجازية، فدل «الكلام» على الأولى ودل «الخطاب» على الثانية ودل «الحجاج» على الثالثة كما أن كل واحد منها وَرِثَ عن العلاقة التي يتحدد بها نوعا خاصا من «التكوثر النطقي»، فَوَرِثَ الكلام عن العلاقة التخاطبية تكاثرا في ذوات المتكلم، فهو الناقل والمبلغ، وهو المتأدب والمتخلق كما ورث «الخطاب» عن العلاقة الاستدلالية تكاثرا في ذوات المخاطِب(بكسر الطاء)، فهو المستدل التجريدي والمستدل التوجيهي والمستدل التقويمي، وهو المستدل بطريق الأَوْلى والمستدل بطريق المساوي والمستدل بطريق الأدنى، وأخيرا ورث الحجاج عن العلاقة المجازية تكاثرا في ذوات المستعير، فهو المدعي الجلي والمدعي الخفي، وهو المعترض الجلي والمعترض الخفي، سواء تعلق الأمر بالمعنى الحقيقي أو تعلق بالمعنى القيمي.

---

(5) يقول الجويني: «فالكلام والخطاب والتكلم والتخاطب والنطق واحد في حقيقة اللغة، وهو ما به يصير الحي متكلماً»، الكافية في الجدل، ط. القاهرة، 1979 ص. 32.

التواصل الإنساني والتعامل الأخلاقي

لقد رأينا في مدخل هذا الباب أن «الكلام» ينبني على «العلاقة التخاطبية» وأن «التخاطب» هو إجمالا، عبارة عن إلقاء جانبين **لأقوال** بغرض إفهام كل منهما الآخر مقصودا معينا[1]، كما أشرنا إلى أن هذا الإلقاء للأقوال لا ينفك عن **أفعال** مخصوصة يأتي بها الجانبان بغرض إنهاض أحدهما الآخر للعمل وفق هذا المقصود.

ولما كان التخاطب يقتضي اشتراك جانبين عاقلين في **إلقاء الأقوال وإتيان الأفعال**، لزم أن تنضبط هذه الأقوال بقواعد تحدد وجوه فائدتها الإخبارية أو قل «فائدتها التواصلية»، نسميها بـ«قواعد التبليغ»، علما بأن مصطلح «التبليغ» موضوع للدلالة على التواصل الخاص بالإنسان، كما لزم أن تنضبط هذه الأفعال بقواعد تحدد وجوه استقامتها الأخلاقية أو قل «التعاملية»، نسميها بـ«قواعد التهذيب»، مع العلم بأن مصطلح «التهذيب» موضوع للدلالة على التعامل الأخلاقي.

ومعروف أن موضوع التخاطب، في كلا وجهيه، التواصلي أو التبليغي والتعاملي أو التهذيبي، أخذ يشغل الباحثين من مختلف الآفاق العلمية، منطقيين ولسانيين وفلاسفة واجتماعيين ونفسانيين. . . ؛ ويتولى فرع متميز من المنطقيات الحديثة البحث فيه، وهو «منطق الحِجاج والحوار»، كما يتولى فرع «التداوليات» من اللسانيات الحديثة النظر فيه، لاختصاصه بدراسة الاستعمالات اللغوية في تعلقها بمقامات الكلام.

وغرضنا في هذا الفصل أن ننظر في هذه الضوابط التبليغية والتهذيبية التي تخص التخاطب بوصفه عبارة عن انتهاض المتخاطبين بأقوال وأفعال بغية حصول التواصل والتعامل بينهما.

---

(1) انظر موضع «الاستلزام التخاطبي» من الفصل الأول من الباب الأول.

1 ـ مبدأ التعاون والاقتصار على جانب التبليغ

لقد عُرِف المبدأ التداولي الأول للتخاطب باسم «مبدإ التعاون»؛ وورد نص هذا المبدإ في اللسانيات الحديثة عند الفيلسوف الأمريكي «بول غرايس»، إذ ذكره لأول مرة في دروسه المرقونة بعنوان: «**محاضرات في التخاطب**»، ثم ذكره ثانيا في مقالته الشهيرة: «المنطق والتخاطب»[2].

وصيغة هذا المبدإ هي:

● **ليكن انتهاضك للتخاطب على الوجه الذي يقتضيه الغرض منه.**

فبيَّـن أن هذا المبدأ يوجب أن يتعاون المتكلم والمخاطب على تحقيق الهدف المرسوم من الحديث الذي دخلا فيه، وقد يكون هذا الهدف محدَّدا قبْل دخولهما في الكلام أو يحصل تحديده أثناء هذا الكلام.

1.1 ـ قواعد التخاطب المتفرعة على مبدإ التعاون

لقد فرّع «غرايس» على مبدئه في التعاون قواعد تخاطبية مختلفة قَسَّمها أربعة أقسام يندرج كل قسم منها تحت مقولة مخصوصة، وهي: الكمّ والكيف والإضافة (أو العلاقة) والجهة؛ وهذه الأقسام الأربعة من قواعد التخاطب هي:

1.1.1 ـ قاعدتا كـمِّ الخبر، وهما:

أ ـ لتكن إفادتك المخاطب على قدر حاجته.

ب ـ لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

2.1.1 ـ قاعدتا كيف الخبر، وهما:

أ ـ لا تقل ما تعلم كذبه.

ب ـ لا تقل ما ليست لك عليه بينة.

3.1.1 ـ قاعدة علاقة الخبر بمقتضى الحال، وهي:

ـ ليناسب مقالك مقامك.

4.1.1 ـ قواعد جهة الخبر، وهي:

أ ـ لتحترز من الالتباس.

ب ـ لتحترز من الإجمال.

---

(2) Paul GRICE: «Logic and conversation» in COLE, Peter and MORGAN, Jerry, L. (eds.): **Speech acts, in Syntax and Semantics**, vol.3, Academic Press, New York, 1975, pp. 41-59.

ج ـ لتتكلم بإيجاز.

د ـ لترتب كلامك.

لقد أريد بهذه القواعد التخاطبية أن تنزل منزلة الضوابط التي تضمن لكل مخاطبة إفادة تبلغ الغاية في الوضوح، بحيث تكون المعاني التي يتناقلها المتكلم والمخاطب معاني صريحة وحقيقية؛ إلا أن المتخاطبين قد يخالفان بعض هذه القواعد ولو أنهما يدومان على حفظ مبدإ التعاون؛ فإذا وقعت هذه المخالفة، فإن الإفادة في المخاطبة تنتقل من ظاهرها الصريح والحقيقي إلى وجه غير صريح وغير حقيقي، فتكون المعاني المتناقلة بين المتخاطبين معاني ضمنية ومجازية كما إذا قال القائل: «لقد اشتد الحر بنا في هذا المكان»، وهو يقصد أن يبادر أحد المستمعين إلى فتح النافذة؛ فهذا القول في ظاهره خبر يخل بقاعدة الكم، إذ يخبرنا بما نحن على علم به، لكنه في باطنه طلب نهتدي إليه بافتراض أن القائل يأخذ بمبدإ التعاون.

وقد وضع «غرايس» أصول الطريقة الاستنتاجية التي يتبعها المستمع في الوصول إلى المعنى المقصود بالبناء على المعنى الظاهر؛ وليس يعنينا هنا أن نبسط الكلام في هذه الطريقة ولا في أصناف المعاني الضمنية التي يمكن أن تولِّدها، وإنما تكفي الإشارة إلى أن نظرية «غرايس» تجعلنا بين أمرين اثنين: إما أن نتبع القواعد المتفرعة على مبدإ التعاون، وإما أن نخرج عنها؛ فإن اتبعناها، حصَّلنا فائدة قريبة، هي أقرب إلى ما أسماه الأصوليون بـ«المنطوق»، وإن خرجنا عن هذه القواعد، حصَّلنا فائدة بعيدة، هي أقرب إلى ما سمَّاه الأصوليون بـ«المفهوم» أو «المسكوت عنه» أو «دلالة الدلالة»[3].

2.1 ـ نقد مبدإ التعاون

لا يخفى أن مبدأ التعاون التخاطبي قد فتح بابا واسعا في تطوير التداوليات اللغوية وتنويع الدراسات المتعلقة بموضوع التواصل الإنساني، لكن الاعتراضات التي وردت على هذا المبدإ والتعديلات التي أُدخِلت عليه، بلغت النهاية في الكثرة؛ بيد أنه لا يستوقفنا من ذلك في هذا الموضع إلا اعتراض واحد، وهو أن مبدأ التعاون والقواعد المتولدة منه لا تضبط إلا الجانب التبليغي من التخاطب، أما الجانب التهذيبي منه، فقد أُسقِط اعتباره إسقاطا؛ ولا يفيد كثيرا في دفع هذا الاعتراض أن يقال: إن «غرايس» قد أشار إلى هذا الجانب في عبارته التي جاء فيها: «هناك أنواع شتى لقواعد أخرى، جمالية واجتماعية وأخلاقية من قبيل «لتكن مؤدبا» التي يتبعها عادة المتخاطبون في أحاديثهم والتي قد تولد معاني غير متعارف عليها». فعلى الرغم من ذكر «غرايس» لجانب التهذيب من المخاطبة في

---

(3) انظر موضع «دلالة الدلالة» من الفصل الأول من الباب الأول.

هذه الإشارة، فإنه لم يُقِم له كبيرَ وزن؛ وذلك للأسباب الثلاثة الآتية:

أ ـ أنه لم يفرده بالذكر، بل جمع إليه الجانب التجميلي والجانب الاجتماعي بوصف هذه الجوانب جميعا لا تستجيب للغرض الخاص الذي جُعِل(بضم الخاء) للمخاطبة، ألا وهو نقل الخبر على أوضح وجه!

ب ـ أنه لم يبين كيف يمكن أن نباشر وضع القواعد التهذيبية، ولا كيف يمكن أن نرتبها مع القواعد التبليغية.

ج ـ أنه لم يتفطن إلى أن الجانب التهذيبي قد يكون هو الأصل في خروج العبارات عن إفادة المعاني الحقيقية أو المباشرة.

ولما كان «غرايس» بمبدئه التعاوني قد جمد على النظر في الجانب التبليغي من التخاطب، فقد لزمنا طلب مبدإ يجمع إلى عنصر التبليغ، عنصر التهذيب.

2 ـ مبدأ التادب واعتبار جانب التهذيب

أما المبدأ التداولي الثاني الذي ينبني عليه التخاطب، فهو «**مبدأ التأدب**» الذي أوردته «روبين لاكوف» في مقالتها الشهيرة: «منطق التأدب»[4].

وصيغة هذا المبدإ هي:

● **لتكن مؤدبا.**

يقضي هذا المبدأ بأن يلتزم المتكلم والمخاطب، في تعاونهما على تحقيق الغاية التي من أجلها دخلا في الكلام، من ضوابط التهذيب ما لا يقل عما يلتزمان به من ضوابط التبليغ.

1.2 ـ قواعد التخاطب المتفرعة على مبدإ التأدب

لقد فرّعت «لاكوف» على مبدإ التأدب القواعد التهذيبية الثلاث الآتية:

1.1.2 ـ **قاعدة التعفف**[5]، ومقتضاها هو:

ـ لا تفرض نفسك على المخاطب.

---

(4) Robin LAKOFF: «The Logic of Politeness: or, Minding Your P's and Q's», in **Papers from The Ninth Regional Meeting Chicago Linguistic Society, Chicago,** 1973, pp. 292-305.

(5) آثرنا أن نترجم هنا اللفظة الأجنبية: «Formality» باللفظة العربي: «التعفف»، وإن كان المقابل الحرفي هو: «التأدب بالآداب العامة»، وذلك لما في مصطلح «التعفف» من معنى عدم الإلحاح على الغير.

2.1.2 ـ قاعدة التشكك، ومقتضاها هو:

ـ لتجعل المخاطب يختار بنفسه.

3.1.2 ـ قاعدة التودد، ومقتضاها هو:

ـ لتُظْهِر الود للمخاطب.

توجب «قاعدة التعفف» على المتكلم ألا يستعمل من العبارات إلا ما يُمَكِّنه من حفظ مسافة بينه وبين المخاطب، فلا يفاتحه بما يكشف أحوال أحدهما للآخر، متجنبا الصيغ التي تحمل دلالة وجدانية مثل أفعال القلوب، ولا يحمله على فعل ما يكره، محترزا من استعمال عبارات الطلب المباشرة، ولا يقتحم عليه شؤونه الخاصة إلا بالاستئذان قبل الكلام فيها والاعتذار بعده.

أما «قاعدة التشكك»، فتقضي بأن يتجنب المتكلم أساليب التقرير ويأخذ بأساليب الاستفهام كما لو كان متشككا في مقاصده، بحيث يترك للمخاطب مبادرة اتخاذ القرارات، كأن يقول له: «ربما ترغب في تحصيل ما في هذا الكتاب» أو يقول: «قد يكون من المفيد تحصيل ما في هذا الكتاب» بدل أن يقول: «ينبغي عليك تحصيل ما في هذا الكتاب»؛ ولا يضيره إذذاك أن يتجاهل المخاطَب اعتقاده أو إرادته، إذ لا يدل هذا التجاهل بالضرورة على أنه يَرُد قول المتكلم، مادام هذا الأخير لم يجزم بمضمون قوله.

وأما «قاعدة التودد»، فإنها توجب على المتكلم أن يعامل المخاطبَ معاملة الند للند؛ ولا تفيد هذه المعاملة إلا إذا كان المتكلم أعلى مرتبة من المستمع أو في مرتبة مساوية لمرتبته؛ ومتى قام المتكلم بشرط المعاملة بالمثل، مستعملا لذلك الأدوات والأساليب والصيغ التي تقوي علاقات التضامن والصداقة بينهما نحو ضمير المخاطب والاسم والكنية واللقب، أَنِسَ به المخاطبُ أُنساً واطمأن اطمئنانا إلى ما يبديه له المتكلم من ثقة وعناية.

وقد ادعت «لاكوف» أن قواعد التأدب كلية في طبيعتها وعددها بحيث تأخذ بها مختلف المجتمعات البشرية كما تأخذ بها مختلف الجماعات اللغوية داخل المجتمع الواحد؛ أما ما نشاهده من الاختلاف في التأدب فيما بين هذه الجماعات، فلا يتعلق إلا بترتيب هذه القواعد، فيُفَضَّل بعضها على بعض ويُقَدَّم العمل به على غيره عند هذه الجماعة أو تلك.

2.2 ـ نقد مبدإ التأدب

الملاحظ أن قواعد التأدب تتدرج في القوة، فقاعدة التشكك أقوى من قاعدة التعفف، وقاعدة التودد أقوى من قاعدة التشكك. ولما كانت هذه القواعد تتفاوت قوة فيما بينها،

فإن القيام ببعضها قد يسقط العمل بالبعض الآخر؛ فحيث تصلح قاعدة التودد، فقد لا تصلح قاعدة التشكك؛ وحيث تفيد قاعدة التعفف، فقد لا تفيد قاعدة التشكك؛ كما أنه حيث تنفع قاعدة التشكك، فقد لا تنفع قاعدة التودد. ومتى وقع اتباع قاعدتين في مخاطبة واحدة، لزم التسليم بأن العلاقات بين المتكلم والمخاطب قد انتقلت من مستوى تخاطبي إلى مستوى تخاطبي غيره.

كما أن هذه القواعد التأدبية قد تتعارض مع القواعد التعاونية التي وضعها «غرايس»، فيتقدم العمل بها على العمل بتلك، حتى إنه يجوز إدراج هذه القواعد الأخيرة تحت قاعدة التعفف: فلما كانت قواعد التعاون كلها مردودة إلى المطالبة بوضوح المضامين المبلَّغة(بفتح اللام المشددة)، فلا يمكن استيفاء مقتضى الوضوح إلا إذا اقتصرنا على القيام بحاجة المخاطب من الفائدة، واجتنبنا أن نبلغه كل ما من شأنه أن يعارض إرادته أو يعوق رغائبه، وهذا بالذات ما توجبه قاعدة التعفف.

يتبين إذن أن المبدأ التأدبي للتخاطب الذي جاءت به «روبين لاكوف» يفضل المبدأ التعاوني الذي أورده «غرايس» من حيث إنه يقف على الجانب التهذيبي من جوانب التخاطب، فضلا عن أخذه بالجانب التبليغي منها، ومن حيث إنه يتفرع إلى قواعد متمايزة ثلاث تنظم هذا الجانب الذي تناساه «غرايس» هي: قاعدة التعفف وقاعدة التشكك وقاعدة التودد، بل يرجع إليه الفضل في فتح باب رد التبليغ إلى التهذيب: فقد ظهر أنه بالإمكان رد القواعد التعاونية إلى قاعدة التعفف المتفرعة على هذا المبدإ.

وإذ عرفنا فضل مبدإ التأدب على مبدإ التعاون، بقي أن نعرف وجه التقصير الذي لحقه؛ فمن المعلوم أن التهذيب ينبني أساسا على مفهوم «العمل»، إذ هو تقويم للسلوك وتوجيهه إلى محاسن الأخلاق، أو قل بإيجاز إن التهذيب هو أصلا «عمل إصلاحي»؛ لكن أين مبدأ التأدب عند «لاكوف» من معنى «العمل» ومن معنى «الإصلاح»! فلا نكاد نجد لديها شيئا يُذْكر عن الوظيفة العملية ولا بالأولى عن الوظيفة الإصلاحية في القواعد التعاملية الثلاث التي اشتمل عليها مبدأ التأدب.

فلا يتطرق هذا المبدأ إلى ركن «المقاصد الإصلاحية» من أركان هاتين الوظيفتين ولا إلى ركن «الوسائل العملية» الموصلة إلى هذه المقاصد؛ وما لم يضع المبدأ التخاطبي في الاعتبار الحاجةَ إلى التوصل إلى هذه المقاصد الإصلاحية وإلى التذرع بهذه الوسائل العملية، فلا طريق له إلى التغيير السلوكي الذي يثمره العمل والإصلاح. ولما كان مبدأ التأدب قد جمد على الجانب التجريدي من عنصر التهذيب المُقَوِّم للتخاطب، وأهمل الجانب العملي والإصلاحي منه، احتجنا إلى طلب مبدإ غيره يأخذ بهذا الجانب.

3 ـ مبدأ التواجه واعتبار العمل

أما المبدأ التداولي الثالث الذي ينضبط به التخاطب، فهو ما نسميه بـ«مبدإ التواجه»، مستعملين لفظ «التواجه» في معناه اللغوي الذي هو «مقابلة الوجه للوجه»، وقد ورد مضمون هذا المبدإ عند «براون» و«ليفنسن» في دراستهما المشتركة: «الكليات في الاستعمال اللغوي: ظاهرة التأدب»[6].

ويمكن أن نصوغ هذا المبدأ كما يلي:

● **لتصن وجه غيرك**

ينبني هذا المبدأ على مفهومين أساسيين، أحدهما مفهوم «الوجه»؛ والثاني مفهوم «التهديد» الذي هو نقيض «الصيانة».

أما **الوجه**، فهو عبارة عن الذات التي يدعيها المرء لنفسه والتي يريد أن تتحدد بها قيمته الاجتماعية، وهو على ضربين: «وجه دافع» أو قل «سلبي» و«وجه جالب» أو قل «إيجابي»؛ أما **الوجه الدافع**، فهو أن يريد المرء أن لا يعترض الغيرُ سبيل أفعاله أو قل هو «إرادة دفع الاعتراض»، وأما **الوجه الجالب**، فهو أن يريد المرء أن يعترف الغيرُ بأفعاله أو قل هو «إرادة جلب الاعتراف»؛ فتكون المخاطبة هي المجال الكلامي الذي يسعى فيه كل من المتكلم والمخاطب إلى حفظ (ماء) وجهه بحفظ (ماء) وجه مخاطـَبِه.

وأما عن **التهديد**، فيرى هذان اللسانيان أن من الأقوال التي تنزل في التداوليات منزلة «أعمال»، ما يهدد الوجه تهديدا ذاتيا، وهي الأقوال التي تعوق بطبيعتها إرادات المستمع أو المتكلم في دفع الاعتراض (أو الوجه الدافع) وجلب الاعتراف (أو الوجه الجالب). أما عن المستمع، فإن الأقوال التي تهدد وجهه الدافع قد تكون أقوالا تحمله على أداء شَيْءٍ نحو «الأمر» و«الطلب» و«النصح» و«التذكير» و«الإنذار» و«التحذير» و«الوعيد»، وقد تكون أقوالا تحمل المتكلم على القيام بشيء يلزم المستمعَ قبولُـه أو ردُّه مثل «العرض» و«الوعد»، وقد تكون أقوالا تعبر عن رغبةٍ للمتكلم تدعو المستمع إلى حفظها كـ«التهنئة» و«الإعجاب»؛ أما الأقوال التي تهدد الوجه الجالب للمستمع، فقد تكون أقوالا تعبر عن التقويم السلبي مثل «الذم» و«السخرية» أو تكون أقوالا تعبر عن عدم الاكتراث مثل «التعرض» لكلام المخاطب قبل أن يُفْهِم مراده أو « قطع» كلامه قبل أن يُتمه. وأما المتكلم، فنذكر من الأقوال التي تهدد وجهه الدافع، «الشكر» و«قبول الشكر»؛ ونذكر من الأقوال التي تهدد وجهه الجالب، «الاعتذار» و«الإقرار» و«الندم».

---

(6) Penelope BROWN and Stephen LEVINSON: «Universals in Language use: Politeness phenomena», in GOODY, Esther, N.: **Questions and Politeness**, Cambridge University Press, 1978, pp. 56-289.

1.3 ـ الخطط التخاطبية المتفرعة على مبدإ التواجه

كان لا بد إذن من تحديد «خطط تخاطبية»* للتخفيف من آثار هذا التهديد، أي خطط تتحقق بواسطة صيغ تعبيرية معلومة؛ ويذكر لنا «براون» و«ليفنسن» منها خمسا، يختار المتكلم منها ما يراه مناسبا لقوله ذي الصبغة التهديدية؛ وهذه الخطط الخمس هي:

أ ـ أن يمتنع المتكلم عن إيراد القول المهدِّد.

ب ـ أن يصرح بالقول المهدِّد من غير تعديل يخفف من جانبه التهديدي.

ج ـ أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الدافع.

د ـ أن يصرح بالقول المهدد مع تعديل يدفع عن المستمع الإضرار بوجهه الجالب.

هـ ـ أن يؤدي القول بطريق التعريض، تاركا للمستمع أن يتخير أحد معانيه المحتملة.

لنضرب على ذلك مثالا، وليكن هذا المثال هو «طلب إغلاق النافذة».

أ ـ فقد يمتنع المتكلم عن أن يطلب إغلاق النافذة، لأن في هذا الطلب مخاطرة بالوجه تضر به أو تضر بالمستمع.

ب ـ قد يطلب المتكلم من المستمع إغلاق النافذة دونما استعانة بصيغة تُلطِّف من الأثر التهديدي لهذا الطلب كما إذا قال: « أطلب منك أن تغلق النافذة».

ج ـ قد يطلب المتكلم من المستمع إغلاق النافذة مع التوسل بصيغة تحفظ الوجه الدافع لهذا المستمع كأن يقول: «هل لك أن تغلق النافذة؟»

د ـ قد يطلب المتكلم من المستمع إغلاق النافذة مع التوسل بصيغة تحفظ الوجه الجالب لهذا المستمع كما إذا قال: «ألست تبادر إلى إغلاق الباب كلما تعرضنا لمجرى الهواء؟».

هـ ـ قد يطلب المتكلم من المستمع إغلاق النافذة بطريق التعريض كأن يقول: «إن الجلوس في مجرى الهواء مؤذ إيذاء»، تاركا لمخاطبه استنباط المعنى المقصود بنفسه.

2.3 ـ نقد مبدإ التواجه

يرُدُّ «براون» و«ليفنسن» قواعد التعاون لـ«غرايس» إلى الخطة التخاطبية الثانية التي تقتضي التصريح بالقول المهدد من غير تعديل كما ردتها «روبين لاكوف» إلى قاعدة التعفف؛ وعلى هذا، فبإمكاننا المقابلة بين خطط التخاطب عندهما وبين قواعد التأدب عند «لاكوف»، فتكون خطة التصريح من غير تعديل مقابلة لقاعدة التعفف، وتكون خطة التصريح مع التعديل الحافظ للوجه الدافع وخطة التعريض مقابلتين لقاعدة التشكك، كما تكون خطة التصريح مع التعديل الحافظ للوجه الجالب مقابلة لقاعدة التودد.

يترتب على هذا أن مبدأ التواجه عند «براون» و«ليفنسن» يَفْضُل مبدأ التأدب عند

«لاكوف»، حيث إنه يأخذ بالدلالة العملية لعنصرالتهذيب من عناصر التخاطب، فضلا عن أخذه بعنصر التبليغ؛ ويظهر تمسكه بالدلالة العملية في الاشتغال بمفهوم «الوجه» ومفهوم «الخطة». فالوجه عبارة عن الإرادات الأساسية التي يتحدد بها الفرد والتي هي رغباته في دفع الاعتراضات (وهو الجانب الدافع) ورغباته في جلب الاعترافات (وهو الوجه الجالب)، والإرادات المحدِّدة للوجه هي بمنزلة «المقاصد» التي يستهدف المتكلم والمستمع تحقيقها؛ أما الخطة فهي عبارة عن المسلك المناسب الذي يتخذه المتكلم للوصول إلى تنفيذ هذه الإرادات، فهي إذن بمنزلة «الوسائل» اللغوية المتخذة لبلوغ المقصد الوجهي. ولما كانت البنية العملية تتحدد أصلا بكونها نَظْمًا من المقاصد والوسائل، فقد ظهر أن التهذيب التواجهي يستند إلى هذه البنية، حيث إن الوجه يتكون من المقاصد التي تتولى تحقيقها الخطط التي تقوم بدور الوسائل كما ظهر أن التهذيب يشترط العقلانية العملية، ذلك أن المتكلم يحتاج إلى الاستدلال بالمقاصد على الوسائل الكفيلة بتحقيقها، كما يحتاج إلى الموازنة بين مختلف الوسائل حتى يتخير أفضلها تحقيقا لهذه المقاصد، إن دفعا للاعتراض أو جلبا للاعتراف.

لكن مبدأ التواجه، وإن كان يفضل مبدأ التأدب عند «لاكوف» من جهة أخذه بالجانب العملي من التهذيب، فإنه يقصر عن تبين الجهات غير التهديدية التي يشتمل عليها العمل التهذيبي، إذ أنه يجعل الأصل في دخول المتكلم في العمل هو التهديد الذي يتعرض له الوجه والذي تحمله بعض التعابير اللغوية، فيكون عمل هذا المتكلم منحصرا في تلطيف هذه العبارات والتخفيف من أثرها المهدد بحسب تقديره لهذا التهديد وبالقدر الذي يريد؛ غير أن هذا الموقف من العمل التخاطبي يرِد عليه الاعتراضان التاليان:

أ ـ أنه ينتهي إلى تنزيل وصف التهديد على جميع الأقوال بحيث تصير كلها حاملة للتهديد، إما بالذات وإما بالعرض، إذ يكفي أن يعتقد المتكلم أن قوله يهدد الوجه بطريقة ما ولو لم يكن الأمر كذلك، لكي ينهض بإحدى الخطط الملطفة للتهديد على قدر حاجته.

ب ـ أنه يجعل العمل المقوم للتهذيب محصورا في نطاق وظيفة التقليل من تهديد الأقوال، بينما التهذيب المطلوب في المخاطبة أوسع من أن يكون مجرد تحصيل القدرة على صرف التهديد عن الأقوال، ذلك أن كل ما ورد في المخاطبة من الأقوال، احتاج بطريق أو بآخر إلى أدب المتكلم، سواء أكان هذا القول مهددا أم لم يكن كذلك؛ فإذا كان مهددا، اقتضى منه التلطيف، وإن كان غير مهدد، اقتضى منه سلوكا مهذبا غيرَه.

ومتى اتضح أن مبدأ التواجه يجعل التهديد هو السمة المميزة للأقوال، ويجعل العمل التهذيبي مقصورا على التقليل من هذا التهديد، أدركنا كيف أن هذا المسلك في العمل التهذيبي لا يطلب «التَّـقَـرُّب» من الغير ـ بمعنى تحقيق الألفة بينه وبينه ـ بقدر ما يبذل

الجهد في التحوط من التهديد، مع العلم بأن الأنس والإلف والقرب كلها من المقاصد الضرورية للتواصل الإنساني؛ ومعروف أنه لا تَقَرُّبَ مع وجود التهديد، وأنه لا يمكن أن يكون إلا مع وجود التأمين، إذ يحتاج المتكلم إلى أقوال مُـؤَمِّـنة (بفتح الواو المهموزة وكسر الميم المشددة)، لكي يحصل التقرب من المخاطب، أقوال يأمن بها وعيد غيره كما يأمن بها غيرُه وعيده. وعليه، فإذا فاق مبدأ التواجه مبدأ التأدب من جهة عنايته بالجانب العملي من التهذيب، فإنه قصر قصورا عن الاشتغال بالبعد التقربي من العمل التهذيبي، لذلك لزمنا طلب مبدإ يُـولِـي هذا البعد ما يستحقه من العناية.

4 ـ مبدأ التأدب الأقصى واعتبار التَّقَرُّب

أما المبدأ التداولي الرابع، فهو «مبدأ التأدب الأقصى» الذي يورده «ليتش» في كتابه مبادئ التداوليات والذي يعده مكملا لمبدإ التعاون[7]، ويصوغ مبدأه في صورتين اثنتين:

إحداهما سلبية هي:

ـ **قَـلِّـل من الكلام غير المؤدب،**

والثانية إيجابية هي:

ـ **أَكْـثِـر من الكلام المؤدب.**

1.4 ـ قواعد التخاطب المتفرعة على مبدإ التأدب الأقصى

تتفرع على مبدإ التأدب الأقصى قواعد ذات صورتين: سلبية وإيجابية:

ـ قاعدة اللباقة، وصورتاها هما على التوالى:

أ ـ **قَـلِّـل من خسارة الغير،**

ب ـ **أَكْـثِـر من ربح الغير.**

ـ قاعدة السخاء، وصورتاها هما:

أ ـ **قَـلِّـل من ربح الذات،**

ب ـ **أَكْـثِر من خسارة الذات.**

ـ قاعدة الاستحسان، وصورتاها هما:

أ ـ **قـلل من ذم الغير،**

ب ـ **أكثر من مدح الغير.**

---

(7) Geoffrey LEECH: **Principles of Pragmatics**, Longman, London, 1983, pp. 79-151.

ـ قاعدة التواضع، وصورتاها هما:

أ ـ قـلـل من مدح الذات،

ب ـ أكثر من ذم الذات.

ـ قاعدة الاتفاق، وصورتاها هما:

أ ـ قـلـل من اختلاف الذات والغير،

ب ـ أكثر من اتفاق الذات والغير.

ـ قاعدة التعاطف، وصورتاها هما:

أ ـ قـلل من تنافر الذات والغير،

ب ـ أكثر من تعاطف الذات والغير.

ويرى «ليتش» أن هذه القواعد، وخاصة قاعدة اللباقة، هي بمنزلة خِطط ترفع كل ما من شأنه أن يوقع في النزاع أو يمنع من التعاون، بحيث يترجح مبدأ التأدب الأقصى على مبدإ التعاون متى وقع التعارض بينهما، لأنه أحفظ للصلة الاجتماعية التي هي شرط في التعاون؛ ويظهر ذلك في مثال «الأوامر» غير المصرح بها التي كثيرا ما تأتي في تعابير مطولة ومستغلقة تخل بقواعد التعاون التي تقضي بالإيجاز والوضوح، ولكنها، على طولها واستغلاقها، تحافظ على التعاون وتُوَاصِله، نظرا لأن المتكلم لو صَـرَّح بالأمر تصريحا، مُتَّبِعاً قواعد التعاون، لأفضى به ذلك إلى قطع التعاون وإيقاف المخاطبة، فكأن التعبير الطويل والمستغلق الذي تقضي به قاعدة اللباقة أوفَى بغرض المتكلم في نهوض المخاطب إلى إنجاز الأمر.

ونمثل على ذلك بالأمثلة التالية:

أ ـ مُدَّني بمال.

ب ـ أريد أن تمدني بمال.

ج ـ هل تستطيع أن تمدني بمال؟

د ـ ليتك تمدني بمال.

فالجملة الأولى تدل على المعنى المباشر للأمر، وبالتالي فهي أقل الأمثلة الأربعة لباقة، فتكون بذلك أكثر عرضة لفتح باب المنازعة والمخالفة؛ أما الجملة الثانية، فأكثر منها لباقة حيث إنها تستبدل، بالجملة الأمرية، جملة خبرية تترك للمخاطب الاختيار في إنجاز ما طُلب منه؛ وأما الجملة الثالثة ، فأكثر من السابقتين لباقة، لأنها جاءت في صورة سؤال يفتح للمستمع باب الجواب بلا أو بنعم، في حين تكون الجملة الأخيرة أكثر الجمل الأربع لباقة، لأنها تُظهر عدم طمع المتكلم في وقوع المطلوب، حتى إذا لم يقع هذا المطلوب من

المخاطب، لم يُـؤدِّ ذلك إلى تنازع؛ أما إذا وقع، فإنه يكون بمنزلة تفضل منه على المتكلم، فيكون المخاطَب قد مُنِحَ(بضم الميم) النهاية في التخير.

2.4 ـ نقد مبدإ التأدب الأقصى

لما كانت قاعدة اللباقة هي السبب الرئيسي في استعمال المتكلم للتعابير غير المباشرة، فيبدو أن «ليتش» يَرُدُّ إليها قواعد التأدب لـ«لاكوف» وخطط التواجه لـ«براون» و«ليفنسن»، ذلك أنه جعل اللباقة درجات وبنى هذه الدرجات على سُلـَّم الاختيار المستمد من «لاكوف» وسُلـَّم السلطة وسُلـَّم التضامن المستمدين من «براون» و«ليفنسن»، مضيفا إليهما سُلـَّم الربح والخسارة الذي أتى به من عنده. أما القواعد الأخرى، وهي قاعدة السخاء وقاعدة الاستحسان وقاعدة التواضع وقاعدة الاتفاق وقاعدة التعاطف، فتقضي بسلوكات مُؤمِّنة للمتكلم تفيد حصول عمل تهذيبي متصف بوصف التقرب. وعلى هذا، فإن مبدأ التأدب الأقصى الذي تتولد منه هذه القواعد يَفْضُل مبدأ التواجه من جهة اعتباره للبعد التقربي من العمل التهذيبي الخاص بالمخاطبة.

بيد أننا نلاحظ أن هذا التقرب يشوبه الميل إلى التظاهر والنزعة إلى الغرضية بمقتضى أمرين اثنين: **أحدهما**، الخاصية اللاتناظرية لمفهوم التأدب الأقصى؛ **والثاني**، خاصية الربح والخسارة لمفهوم اللباقة والسخاء.

أما الخاصية اللاتناظرية لمفهوم التأدب الأقصى، فمقتضاها أن كل ما كان مؤدبا بالنسبة للمخاطب فهو غير مؤدب بالنسبة للمتكلم والعكس بالعكس، وقد جاءت قواعد التأدب الأقصى كلها آخذة بهذه الخاصية، بحيث كل ما حَسُـنَ في حق أحد المتخاطبين قَبُـح في حق الآخر؛ فإذا كان المدح مثلا حسنا في حق المخاطب، فإن المتكلم يتضرر به، بل الذم هو الحسن في حقه. لكن هذا التصور للتأدب الأقصى يجعل من التأدب محل تنازع بين المتكلم والمخاطب، فإذا أفاد منه أحدهما، لا يفيد منه الآخر؛ والملاحظ أن ما كان من التأدب لا يتم إلا إذا انتفع به طرف واحد، لا يمكن أن يكون تأدبا صادقا، ذلك لأن التأدب الصادق من شأنه أن ينتفع به المتخاطبان معا ولا يتضرر به أي منهما.

أما خاصية الربح والخسارة لمفهوم اللباقة والسخاء، فمقتضاها أن الأقوال والأفعال التي يأتي بها المتكلم والمخاطب تُـقدَّر بحسب الفائدة التي تُدِرُّها، لكن هذا التصور للأقوال يجعل من العمل التهذيبي للتخاطب عملا أشبه بـ«المعاملة التجارية» منه بالتعامل الأخلاقي[8]، إذ يصير متقوما بـ«الخدمات» التي يقدمها كل من المتكلم والمخاطب، بعضهما إلى البعض، إن لم يكن متقوما بأصناف من «المصالح» تنزل فيها علاقة المتكلم

---

(8) نفس المصدر، ص. 124.

بالمخاطب منزلة علاقة المدين بالدائن؛ فالذي يطلب من غيره أمرا يكون كمن حصل على «خدمة» منه، والذي يكون قد وقع منه أذى لغيره، يكون كمن كان عليه دَيْن الاعتذار، حتى إذا عفا عنه هذا الغير، كان عفوه بمنزلة إلغاء لهذا الديْن. ومتى صار العمل التهذيبي قائما على مفهوم الخدمات والمصالح، فلا يمكن أن يكون عملا تهذيبيا خالصا، ذلك لأن العمل التهذيبي الخالص من شأنه أن يقوم على القيم والمعايير المعنوية، فيرتقي الداخل فيه عن النظر إلى علاقته بالغير من جهة ما يحققه من أغراض.

ولما كان مبدأ التأدب الأقصى، وإن انبنى على التقرب، ذهب فيه مذهبا يجعله قائما على التظاهر وعلى تحصيل الأغراض، لزمنا طلب مبدإ يأخذ بالتقرب، لكنه يرفع عنه التظاهر، فيكون تقربا صادقا، كما يجرده من الغرضية، فيجعله تقربا خالصا.

5 ـ مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص

أما المبدأ التداولي الخامس، فهو ما نسميه بـ «مبدإ التصديق»، وقد اتخذ هذا المبدأ الراسخ في التراث الإسلامي صورا مختلفة منها «مطابقة القول للفعل» و«تصديق العمل للكلام»، ونصوغ هذا المبدأ كما يلي:

- **لا تقل لغيرك قولا لا يصدِّقه فعلك.**

ينبني هذا المبدأ على عنصرين اثنين: أحدهما، «نقل القول» الذي يتعلق بما أسميناه بالجانب التبليغي من المخاطبة، والثاني، «تطبيق القول» الذي يتعلق بما أسميناه بالجانب التهذيبي منها.

1.5 ـ قواعد التواصل المتفرعة على مبدإ التصديق

تتفرع على مبدإ التصديق في جانبه التبليغي قواعد مضبوطة، نجدها مجتمعة ومفصلة عند الماوردي في كتابه **أدب الدنيا والدين**[9]، وهي:

أ ـ ينبغي للكلام أن يكون لِـداع يدعو إليه، إما في اجتلاب نفع أو دفع ضرر.

ب ـ ينبغي أن يأتي المتكلم به في موضعه ويتوخى به إصابة فرصته.

ج ـ ينبغي أن يقتصر من الكلام على قدر حاجته.

د ـ يجب أن يتخير اللفظ الذي به يتكلم.

وإذا نحن دققنا النظر في هذه القواعد، نجدها جامعة لمبدإ التعاون والقواعد المتفرعة عليه التي اشتهرت عند المحدَثين بتنظيم الجانب التبليغي إلا قاعدة واحدة، وهي قاعدة

---

(9) الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، دار الفكر، بيروت، ص. 266-270.

الكيف (أو قاعدة الصدق) التي سنبين بعد حين سبب استثنائها.

فالقاعدة الأولى تقوم مقام مبدإ التعاون، إذ أنها تشترط تحديد هدف معين للمخاطبة كما يشترطه هذا المبدأ، حتى إذا خلت المخاطبة من هذا الهدف المخصوص، كانت باصطلاح الماوردي «هُـجـراً» أو «هذيانا».

والقاعدة الثانية تنزل منزلة قاعدة العلاقة، إذ أنها تقضي بأن يكون لكل مقام قول يناسبه كما تقضي قاعدة العلاقة بهذه المناسبة.

والقاعدة الثالثة تقوم مقام قاعدة الكم، إذ أنها توجب الاكتفاء بالضروري من الخبر كما توجبه تلك، حتى إذا خرج الكلام عنها بالتقصير، كان باصطلاح الماوردي، «حصرا» أو خرج عنها بالتكثير، كان باصطلاحه أيضا، «هـَـذَراً».

والقاعدة الرابعة تنزل منزلة قاعدة الجهة، إذ أنها تشترط مراعاة صحة المعاني وفصاحة الألفاظ كما تشترط هذه القاعدة اتباع أساليب الوضوح، فإذا خرج الكلام عن هذه القواعد كان مختل المعنى ومستغلق اللفظ.

2.5 ـ قواعد التعامل المتفرعة على مبدإ التصديق

كما تتفرع على مبدإ التصديق في جانبه التهذيبي قواعد قمنا باستقرائها من التراث الإسلامي العربي[10]، ونجملها هنا في ثلاث مع صياغتها على مقتضى قواعد التخاطب المعلومة:

أ ـ قاعدة القصد:

ـ لِـتتفقَّد قصدك في كل قول تُـلقي به إلى الغير.

ب ـ قاعدة الصدق:

ـ لِـتكن صادقا فيما تنقله إلى غيرك.

ج ـ قاعدة الإخلاص:

ـ لِـتكن في توددك للغير متجردا عن أغراضك.

وإذا نحن تأملنا هذه القواعد التهذيبية، فسوف نجدها تتضمن ما تـقـرَّر في قواعد التأدب وقواعد التواجه، مع احترازها من الوقوع فيما وقعت فيه هذه من قصور.

فقاعدة القصد يترتب عليها أمران أساسيان: **أحدهما**، وصل المستوى التبليغي بالمستوى التهذيبي للمخاطبة؛ **والآخر**، إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة للقول.

---

(10) انظر مثلاً الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، دار الفكر، ص. 2694ـ2746.

أما الأمر الأول الذي هو الوصل بين المستويين: التبليغي والتهذيبي، فإن المتكلم، متى تبيَّن حقيقةَ قصده من قوله، أثمر عنده هذا التبين نتيجتين تقوم إحداهما في تـعَـيُّـن وظيفته العملية أو قل تحـدُّد مسؤوليته الأخلاقية، وتقوم النتيجة الثانية في صيانة قوله عن اللغو بجعلِـه يعمل عمله في إفادة المخاطب المعنى المقصود منه. وواضح أن النتيجة الأولى متعلقة بالجانب التهذيبي والنتيجة الثانية متعلقة بالجانب التبليغي، فإذن يكون تفقد القصد جامعا لهما جمعا.

أما الأمر الثاني الذي هو إمكان الخروج عن الدلالة الظاهرة، فإذا كان التعويل على القصد، جاز أن يتفاوت مقصود القول مع مضمونه، فلا يتسارع إلى فهم المخاطب، فيحتاج المخاطب إلى الدخول في العمل وتحمل مسؤلية المراد من القول كما تحمله المتكلم في تفقده لقصده، نظرا لأن المتكلم يكون قد بلَّـغه إليه بطريق التلميح، لا بطريق التصريح، فيكون المخاطَب مطالَـبا(بفتح اللام) بتعقبه بمعونة القرائن المقالية والمقامية التي تتعلق بهذا القول، من غير أن يحصل له اليقين بأنه عين مقصود المتكلم، ولا يأمن رد المتكلم له.

وهكذا، يتضح أن قاعدة القصد تأخذ بعنصر العمل من الجانب التهذيبي، سواء من جهة المتكلم أو من جهة المخاطب، فتكون بذلك متميزة عن مبدإ التأدب لـ«لاكوف»، هذا المبدأ الذي ذكرنا أنه، وإن اعتبر الجانب التهذيبي من الكلام، فقد صار، بموجب نزعته التجريدية، إلى إسقاط عنصر العمل الحي منه.

أما قاعدة الصدق، فتقتضي بممارسة الصدق في مستويات ثلاثة: «الصدق في الخبر» و«الصدق في العمل» و«مطابقة القول للفعل».

أما **صدق الخبر**، فهو أن يحفظ المتكلم لسانه عن إخبار المخاطب بأشياء على خلاف ماهي عليه؛ وأما **الصدق في العمل**، فهو أن يصون سلوكه عن إشعار المخاطب بأوصاف هي على خلاف ما يتصف به؛ وأما **مطابقة القول للعمل**، فهو أن يحفظ لسانه وسلوكه عن إشعار المخاطب بوجود تفاوت بينهما.

ويترتب على هذه الأصناف من الصدق أفضليات ثلاث:

أ ـ أن يفعل المتكلم ما لم يقل أفضل له من أن يقول ما لم يفعل

ب ـ أن يسبق فعلُ المتكلم قولَـه أفضل له من أن يسبق قولُـه فعلَـه

ج ـ أن يكون المتكلم أعمل بما يقول أفضل له من أن يكون غيره أعملَ به.

ورب معترض يقول بأن الدخول في المخاطبة لا يدعو لا إلى صدق العمل ولا إلى مواطأة القول للفعل، ونرد على هذا الاعتراض من الوجهين التاليين:

أولهما، أن الدخول في المخاطبة يقتضي تشغيل المدارك كلها، سواء منها الحسية أو

العملية؛ فالمخاطب لا يعقل من المتكلم قوله فحسب، بل يراقب منه سلوكه أيضا، كما أن المتكلم لا يلاحظ من المخاطب حاله في الإنصات فحسب، بل يعقل منه فهمه أيضا.

والثاني، أن المخاطبة هي نفسها جزء من العمل، فمن العمل أن يُحدَّد لها هدف مخصوص ومن العمل أيضا أن تسلك للوصول إليه مسالك متفقة أو مختلفة.

ولما كانت قاعدة الصدق شاملة للجوانب الثلاثة: القول والفعل والصلة بينهما، فإنها تأتي، في مبدإ التصديق الإسلامي، متفرعة على الجانب التهذيبي منه، بينما تأتي في غيره متفرعة على الجانب التبليغي كما هو الشأن بالنسبة لقاعدة الكيف المشتقة من مبدإ التعاون لـ«غرايس»، والتي اقتصرت على ضبط جانب الصدق في الخبر وحده؛ ثم إن شمول قاعدة الصدق هو الذي حذا بالماوردي إلى إسقاطها من قواعده التبليغية وإيرادها في باب التهذيب[11]. ومتى تحقق المتكلم بالصدق في الخبر والصدق في العمل والصدق في مطابقة قوله لفعله، انفتح باب التواصل الصادق بينه وبين المخاطب وتزايدت أسباب التقارب بينهما، واندفع كل منهما في طلب التقرب من الآخر، فيُحَصِّلان الزيادة فيه إن كان حاصلا لهما حصولا جزئيا.

وهكذا يظهر أن قاعدة الصدق تُدخل عنصر التقرب بوجه لا يستقيم لمبدإ التواجه، ذلك أن هذا المبدأ الأخير يقوم على طلب التقرب من جهة الحد من وعيد الأقوال وتهديد الأفعال، بينما قاعدة الصدق تنبني على طلب التقرب من جهة الزيادة من صدق الأقوال والأفعال وصدق المطابقة بينهما، وشتان بين تقرب مرهون بالصدق والتصديق وتقرب مرهون بالوعيد والتهديد.

أما قاعدة الإخلاص، فتقضي بأن يُقدِّم المتكلم حقوق المخاطب على حقوقه، وليس في هذا التقديم حطٌ من مكانة المتكلم ولا إضاعة لحقوقه؛ فلا يحط هذا التقديم من قدر المتكلم، لأن هذه الحقوق ثابتة له وليست منتحَلة، كما أنه لا يضَيِّع حقوقه، لأن هذه الحقوق لا تقوم على التنازع ولا التأدب المقرون بها يقوم عليه، وإنما تنبني هذه الحقوق على التجرد المتبادل عن أسباب التنازع كالأغراض وغيرها، كما تنبني على التأدب المتبادل، بحيث كلما زاد أدب أحدهما، دعا ذلك الآخرَ إلى الزيادة فيه، فلا تنقصه زيادة أدبه شيئا، وإنما ترفعه في عين الآخر رفعا؛ ويتجلى التبادل في التجرد عن الأغراض والتبادل في التأدب في استعداد كل منهما لأن ينسب إلى الآخر الوصفين التاليين:

أ ـ أنه أكبر قدرة على الانفكاك عن موانع التقرب،

ب ـ أنه أكثر اتباعا للمعايير الأخلاقية.

---

(11) الماوردي، المصدر السابق، ص. 273.

فيؤدي الوصف الأول إلي التنافس في التجرد، ويؤدي الوصف الثاني إلى التنافس في التخلق، فيسير بفضلهما المتكلم والمخاطب قدُما إلى تحقيق معنى الإخلاص في مخاطباتهما.

وبهذا، يتبين أن قاعدة الإخلاص، بانبنائها على التنافس في التخلق، توَرِّث تقربا صادقا وخالصا، بينما التأدب الأقصى، بانبنائه على التنازع في الحقوق والتنازع في التأدب، يوَرِّث تقربا مشتبها ومشوبا.

وعلى الجملة، فإن مبدأ التصديق التراثي يرتقي بالجانب التهذيبي من المخاطبة ارتقاء، إذ بفضله يَـخرُج هذا التهذيب من مرتبة «التأدب الاجتماعي» المغرض والذي لا يتجاوز الكياسة والمجاملة والمداراة إلى مرتبة «التخلق» المخلص الذي ينشد الكمال في السلوك؛ ولا أدل علَى ذلك من أن علماء المسلمين، كلما اشتغلوا بهذا الجانب، أفضى بهم ذلك إلى الاشتغال بما أسموه بـ«آفات الكلام» بوصفها من أقبح مساوئ الأخلاق، كما أفضى بهم إلى الاشتغال بأسباب الخروج من هذه الآفات بوصف هذا الخروج هو الذي يورِّث التحلي بمكارم الأخلاق.

وفي ختام هذا الفصل، نُذَكِّر بالنتائج التي توصلنا إليها، فنقول إن التخاطب بنية تفاعلية تقوم على ضربين من المبادئ: مبادئ تواصلية وأخرى تعاملية، وإن أهم مبادئها التي تقررت عند المشتغلين بالنظر في الكلام الإنساني خمسة: «مبدأ التعاون» و«مبدأ التأدب» و«مبدأ التواجه» و«مبدأ التأدب الأقصى» و«مبدأ التصديق»، وقد وضحنا أن هذه المبادئ تتفاضل فيما بينها تفاضلا، فمبدأ التأدب يفضل مبدأ التعاون بتقعيده للجانب التهذيبي، ومبدأ التواجه يفضل مبدأ التأدب بتعرضه لعنصر العمل من الجانب التهذيبي، ومبدأ التأدب الأقصى يفضل مبدأ التواجه لوقوفه على وظيفة التقرب من الغير التي يؤديها العمل، ومبدأ التصديق يفضل مبدأ التأدب الأقصى، لأنه يقوم بشرطي التقرب من الغير، وهما الصدق والإخلاص، فيكون بذلك أفضل المبادئ وأكملها جميعا؛ ولا عجب أن يكون هو الأصل الذي تقرر في الممارسة التراثية الإسلامية العربية، إذ معاناتها للتخاطب كانت أصدق حالا وأفسح مجالا، وبالتالي لا بد أن يكون نظر أهلها في التخاطب أصح حكما وأبلغ أثرا، ألا ترى أنهم تركوا فينا الاصطلاح المتميز: «آداب المخاطبة»!

نماذج التواصل وأنواع الحُجَج

لقد بينا في الفصل السابق كيف أن التخاطب ينبني على ركنين أساسيين، هما «التواصل» و«التعامل»، مبرزين الإهمال الذي تعرض له جانب التعامل ومنبهين على ضرورة اعتبار هذا الجانب في تحليل الكلام؛ ونروم الآن تفصيل القول في جانب «التواصل»، واقفين على أقسامه المختلفة وعلى ما يناسب كل قسم منها من ضروب التدليل.

فنقول بأن لفظ «التواصل» يظل، على تداول الألسن له وروده في قطاعات معرفية مختلفة، لفظا يكتنفه العموم والإجمال، إن لم يكتنفه الغموض والإبهام؛ ذلك أننا لو أعملنا فكرنا في استعمالاته المختلفة، لوجدنا أنه قد يدل على معان ثلاثة متمايزة فيما بينها:

أحدها، **نقل الخبر**؛ ولنصطلح على تسمية هذا النقل بـ«الوصل»، نظرا لأن هذا المصطلح يفيد معنى الجمع بين طرفين بواسطة أمر مخصوص، فالوصل لا يكون إلا بـ«واصل»، والواصل هنا هو بالذات «الخبر».

والثاني، نقل الخبر مع اعتبار **مصدر** الخبر الذي هو المتكلم؛ ولنطلق على هذا الضرب من النقل اسم «الإيصال».

والثالث، نقل الخبر مع اعتبار **مصدر** الخبر الذي هو المتكلم واعتبار **مقصده** الذي هو المستمع معا؛ ولندع هذا النوع من النقل باسم «الاتصال».

كما نقول بأن لفظ «الحِجاج» لا يدور على الألسن مثلما يدور عليها لفظ «التواصل» ولو أنه لا تواصل باللسان من غير حجاج، ولا حجاج بغير تواصل باللسان؛ فمثلا لو قال القائل:

[1] ـ اعلمْ أن الشرق مهد الحضارة،

فإن السامع الذي لا يعلم بمضمون هذا القول، قد لا يُسَلـِّم له ذلك، فيطالبه بأن يثبت صدق قوله؛ وللإجابة على هذا الاعتراض، قد يقول هذا القائل:

[2] ـ لقد ضم الشرق أقدم مراكز الحضارة وأكثرها عددا،
فيُعَد جوابه هذا إثباتا للقول الأول، وكل إثبات هو «حجة» القائل[1].

وقد تَوَسَّع معنى «الحجة»، فصار يدل، لا على الإثبات فحسب، بل تعداه إلى الدلالة على مجموع قول القائل، إن معترضا أو مجيبا، وعلى ما أضمر في هذا القول؛ فتكون الحجة المكوَّنة من المثال السابق بهذا المعنى الموسع هي:

[3] ـ إن الشرق هو مهد الحضارة، لأنه ضم أقدم مراكز الحضارة وأكثرها عددا، وكل موطن كان كذلك، كان مهدا للحضارة،

فيُسمَّى إذذاك جزؤها الأول: «إن الشرق هو مهد الحضارة» باسم «الدعوى» أو «النتيجة»، ويسمى جزؤها الثاني: «إن الشرق ضم أقدم مراكز الحضارة وأكثرها عددا، وكل موطن كان كذلك، كان مهدا للحضارة» باسم «المقدمات»، وهي هنا، كما هو ظاهر، مقدمتان. وعندنا أن كل قول حتى ولو كان لفظا واحدا هو حجة دخل الحذف على بعض عناصرها لاعتبارات سياقية أو مقامية كما إذا نطق أحدنا في الظروف الحالية بلفظ «القدس» مثلا، فإن المستمع يدرك أن المقصود به هو: «القدس مهددة بالتهويد، لأن الإسرائلين يعمدون إلى تخريب مآثرها الإسلامية والعربية وإنجاز المشاريع الاستيطانية بها».

ويدخل الإجمال على لفظ «الحجة» من الجهات التي يدخل منها على لفظ «التواصل»، فقد يُحمل هو الآخر على معان ثلاثة:

أحدها، الحجة بوصفها بناء استدلاليا يستقل بنفسه؛ فلنصطلح على هذا المعنى باسم «الحجة المجردة» أو قل إن شئت «الحجة التجريدية».

والثاني، الحجة بوصفها فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم؛ فلنسم هذا المعنى الثاني باسم «الحجة الموجَّـهة»(بفتح الجيم المشددة) أو قل «الحجة التوجيهية».

والثالث، الحجة بوصفها فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع مع نهوض المستمع بتقويم هذا الفعل؛ فلندْع هذا المعنى الثالث باسم «الحجة المقوَّمة»(بفتح الواو المشددة) أو قل «الحجة التقويمية».

ولما كان كل حجاج تواصلا، فإننا نحصل على ثلاثة نماذج تواصلية للحجة، وهي:

أ ـ النموذج الوصلي للحجة، تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة وصل، إذ يعامِل الحجةَ معاملة البناء الاستدلالي المستقل الذي تكون عناصره موصولة وصلا تاما.

---

(1) قد يطلق على الحجة أسماء أخرى مثل «الدليل» و «الاستدلال»، وحتى «البرهان»، لكن هذا الإطلاق يكون من باب التجوز أو التوسع، لأننا نجد بين هذه الأسماء فروقاً اجتهدنا في تحديدها واستقرائها في الفصل الثاني من الباب الأول بعنوان «الدليل الطبيعي والإضمار التخاطبي».

ب ـ النموذج الإيصالي للحجة، تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة إيصال، لأنه يجعل من الحجة فعلا استدلاليا يتوجه به المتكلم إلى المستمع.

ج ـ النموذج الاتصالي للحجة، تكون فيه الوظيفة التواصلية للحجة وظيفة اتصال، إذ يُنظَر في الحجة بوصفها فعلا مشتركا بين المتكلم والمستمع، جامعا بين توجيه الأول وتقويم الثاني.

فلنبسط الآن الكلام في خصائص وأصول هذه الأنواع الثلاثة من النماذج التواصلية للحجة، واحدا واحدا.

1 ـ الحجة المجرّدة والنموذج الوصلي للحجة

1.1 ـ خصائص النموذج الوصلي للحجة

إن كل حجة مجردة هي دليل وقع تجريده من الفعالية الخطابية التي أنتجته؛ ويقع تجريده من هذه الفعالية بطريقين، هما: «محو الوظائف الخطابية» و«إظهار المعاني المضمرة».

1.1.1 ـ محو الوظائف الخطابية: واضح أن الأدوار الخطابية للمتكلم والمستمع تدل عليها في الحجة أدوات لغوية خاصة مثل أسماء الإشارة وأسماء الضمائر، فيلجأ النموذج الوصلي إلى أن يستبدل بهذه الأسماء السياقية والمقامية أسماء وأوصاف للمتكلم والمستمع تغني عن الحاجة إلى الرجوع إلى أي سياق أو مقام.

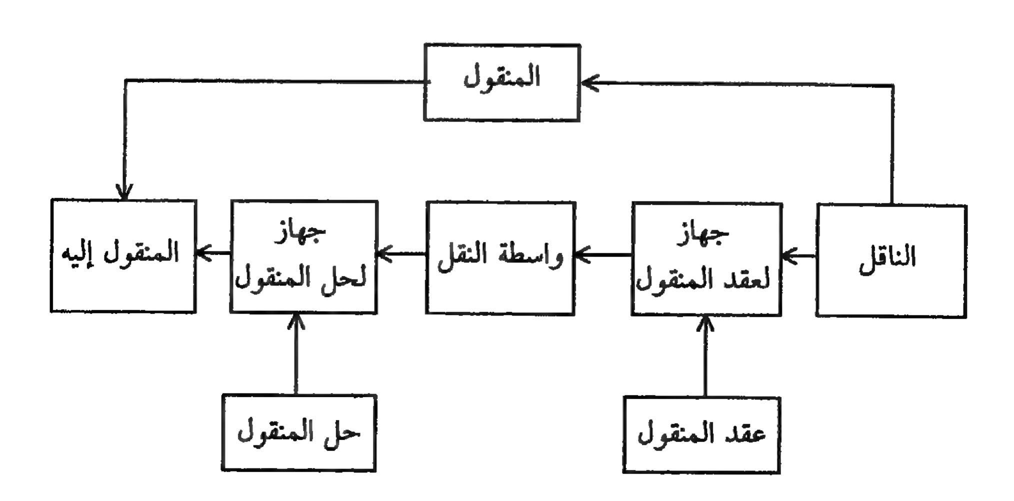
2.1.1 ـ إظهار المعاني المضمرة: واضح أيضا أن الحجة الطبيعية تلجأ إلى الإضمار لوجود معارف مشتركة بين المستدلين بها، فيعمد النموذج الوصلي إلى التصريح بجميع ما تنبني عليه الحجة من هذه المعاني المطوية، عامة كانت أو خاصة؛ نذكر من المضمرات العامة أن المتكلم يجعل من المستمع نظيرّه في الحقوق والواجبات، وأنه يعلم أن الحجة على من ادعى، وأنه يعتقد صحة الحجة التي يستدل بها؛ ونذكر من المضمرات الخاصة كل ما تعلق بتصورات المتكلم والمستمع، بعضهما عن بعض، من حيث معارفهما أو آراؤهما أو مبادئهما أو قيمهما.

وإذا صُرفت (بضم الصاد) الفعالية الخطابية عن الحجة، غلب الاهتمام ببنيتها، صورة وترتيبا، علما بأن الصورة تتكون من مبادئ الاستدلال وشروط الإنتاج، وأن ترتيبها يتكون من المواقع التي تنزلها المقدمات والنتيجة؛ فتصير الحجة عندئذ مجموعة من العناصر الصورية الموصولة فيما بينها بوصل تضبطه قواعد محددة، أو قل تصير «متوالية من التوابع المصورة والمرتبة»؛ ومتى اتخذت الحجة صفة البنية المجردة، فقد قطعت صلتها بأسباب

الحجة الحية التي تنبني على ممارسة التواصل في تداخل مستوياته وتكاثر مقاصده.

2.1 ـ أصل النموذج الوصلي للحجة

لقد كان الداعي إلى هذا التصور المجرد للحجة هو الاستناد إلى نظرية الإعلام الحديثة واستعمال مفاهيمها المتعلقة بتقنيات المواصلات في وصف التواصل الإنساني؛ ومعلوم أن هذه النظرية تجعل عملية التواصل قائمة على عناصر ثلاثة هي: «المنقول» و«الناقل» و«المنقول إليه»؛ فتكون وظيفة الناقل أن ينقل الخبر إلى المنقول إليه في صورة «إشارات»، ونصطلح على تسمية عملية النقل الإشاري هذه باسم «العقد*»[2]، وتكون وظيفة المنقول إليه أن يقوم بـ«حل*» الخبر المنقول الذي عقده الناقل[3]؛ وقد اشتهرت هذه النظرية بتمثيل عملية التواصل برسم عُرِف برسم «شانون ـ ويفر»[4]، وهو التالي:



وإذا كان هذا التصور للتواصل مفيدا في المواصلات، فإنه لا ينفع في وصف العملية التواصلية التي تحدث في الخطاب الطبيعي، وذلك للأسباب التالية:

1.2.1 ـ فصل المضمون المنقول عن صورته المنقول بها: ذلك أن عقد الخبر يتم كما لو كان الناقل يتصور أولا الخبر مجردا، ثم يدخل بعد ذلك في عقده، مقابلا كل مدلول مخصوص بإشارة مخصوصة؛ لكن هذا العقد المبني على المقابلة المضبوطة بين طرفين اثنين: أحدهما، طرف الإشارات؛ والثاني، طرف المعلومات، أفقرُ من أن يوفي

---

(2) نقترح لفظ «العقد» كمقابل للمصطلح الأجنبي «Codage».

(3) نقترح لفظ «الحل» كمقابل للمصطلح الأجنبي «décogage».

(4) Diagramme de Shannon et Weaver.

بأوصاف عملية «**إنشاء الخطاب**» كما يمارسها المتكلم في التجربة التواصلية، هذه العملية التي لا تجعل إدراك المضمون سابقا على إدراك الصورة.

وكذلك حل الخبر المعقود يبدو مجرد عملية عكسية للعقد، فهذا الحل يتم كما لو كان المنقول إليه يُدرِك أولا الصورة التي عُقِدَ بها الخبر مجردة أو قل الإشارة، ثم يدخل بعد ذلك في الكشف عن مضامينها؛ لكن هذا الحل المبني على التفاوت بين إدراك الإشارة وإدراك مضمونها المعقود أفقر من أن يوفي بأوصاف عملية «**تأويل الخطاب**» كما يمارسها المستمع في التجربة التواصلية، هذه العملية التي لا تجعل إدراك الصورة سابقا على إدراك المضمون.

2.2.1 ـ حصر دور الناقل والمنقول إليه في وظيفتين تقنيتين: لما كان الناقل في النظرية الإعلامية ينحصر دوره في عقد الخبر، فإنه لا يمكن أن يُـعَـد متكلما حقا، وإنما مجرد عامل تقني يُـعرَف باسم «المرسِل»، نظرا لأن المتكلم لا يعقد الخبر، وإنما «ينشئ» الخطاب، ومعلوم أن إنشاء الخطاب لا يقوم على أسبقية المضمون على الصورة كما هو الأمر في «العقد» التقني.

ولما كان المنقول إليه أيضا ينحصر دوره في «حل» الخبر المعقود، فإنه لا يمكن أن يُـعد مستمعا حقا، وإنما مجرد عامل تقني يُـعرف باسم «المُرْسَل إليه»، لأن المستمع لا يحل الخبر المعقود، وإنما «يُـؤَوِّل الخطاب»، ومعلوم أن تأويل الخطاب لا يقوم على أسبقية الصورة على المضمون كما هو الأمر في «الحل» التقني.

3.2.1 ـ التعويل على البنية المنطقية للخبر: إن التواصل في هذه النظرية هو مجرد «إعلام»؛ والمعلومة عبارة عن خبر يكون المُعَوَّل فيه على بنيته المنطقية، لا على فعل الإخبار به؛ بينما القول الخطابي، إنشاءً أو تأويلا، عبارة عن خبر يكون المعول فيه على فعل الإخبار، وليس على بنيته المنطقية.

وهكذا، يتضح أن مصدر النموذج الوصلي للحجة هو التوسل بأدوات النظرية الإعلامية التي تفصل المضمون الخبري عن صورته، وتجعل الناقل والمنقول إليه مجرد عاملين تقنيين، وتقتصر على حفظ البنية المنطقية للخبر المنقول، بينما عمليتا الإنشاء والتأويل الخطابيتين، على العكس من ذلك، تجمعان بين المضمون والصورة جمعا وتُنزِلان الناقل والمنقول منزلة فاعلين متخاطبين، وتقومان بحفظ البنية الفعلية في الخبر المنقول؛ لذا، وجب طلب نموذج تواصلي آخر يقر لا بـ «مبدإ الإعلام»، وإنما، إن جاز هذا التعبير، بـ«**مبدإ الإفعال**»(بكسر الهمزة)، بحيث تكون اللغة جملة من الأفعال و«الاستفعالات» لا مجرد جمعٍ من الإعلامات و«الاستعلامات» كما هو الشأن في النموذج الوصلي.

2 ـ الحجة الموجَّهة والنموذج الإيصالي للحجة

1.2 ـ خصائص النموذج الإيصالي للحجة

إن كل حجة موجَّهة هي دليل يأخذ بالفعالية الخطابية في تعلقها بالمتكلم؛ والدليل على تعلق الحجة الموجهة بالمتكلم هو أنها تُـعَد فعلا قصديا متميزا، ويظهر تميز قصدية الحجة الموجهة في أمرين هما: «عدم انفكاك القصدية عن اللغة» و«تراتب القصدية»

1.1.2ـ عدم انفكاك القصدية عن اللغة: نعلم أن اللغة هي المجال الذي تنكشف فيه القصدية المقرونة بالتواصل بأجلى مظاهرها؛ وما دامت الحجة لا تفارق اللغة، فإنها تنطوي على أقوى مظهر للقصدية، ولا عجب إذذاك أن نجد اللفظ العربي «حج» يفيد لغة «قصد»، فتكون كل حُـجة (بضم الحاء) بمثابة حَـجة (بفتح الحاء) أي تكون قصدا. ولما كانت القصدية هي التي تُسنِد للقول قيمة الفعل، اتضح أن الوصف الفعلي ممـثَّـل بأجلى مظاهره في الحجة الموجهة.

2.1.2 ـ تراتب القصدية: ذلك أن الحجة الموجهة تنطوي على طبقات من القصود (بمعنى النيات) وطبقات من المقاصد (بمعنى الأهداف)؛ أما القصود، فمنها القصد إلى إخبار المستمع بالحجة، والقصد إلى إخباره بهذا القصد نفسه وهكذا؛ ومنها القصد إلى إقناع المستمع والقصد إلى تعريف المستمع بهذا القصد الأول وهلم جرا. وأما المقاصد، فمنها الأفعال التي يريد المتكلم من المستمع القيام بها، ومنها أيضا الأفعال التي تدله على اقتناع المستمع، ومنها أيضا الأفعال المشتركة التي تفيده في بناء فعله الإقناعي.

لكن النموذج الإيصالي للحجة، وإن فضُـل النموذجَ الوصلي من حيث كونه لا يقبل تجريد الفعالية الخطابية الذي يقع فيه هذا النموذج، فإنه يقع هو الآخر في مظهر من التجريد يضر بهذه الفعالية؛ ويقوم هذا التجريد في الاكتفاء بقصدية المتكلم، أما قصدية المستمع، فلا يقيم لها كبير وزن؛ فالمستمع لا يشارك في تكوين قصدية المتكلم إلا أن يتحول إلى متكلم، أما أن يشارك في هذه القصدية وهو على حال الاستماع، فلا، كأنما تكوين القصدية يحدث على التناوب كما تحدث الوظيفة الخطابية للمتكلم والمستمع. ومتى جُرِّدت الحجة من قصدية المستمع، صارت بمنزلة بنية دلالية موجهة من جانب واحد، فتتعثر أسباب صلتها بالحجة **الحية** التي تكون أصلا بنية تداولية لها تعلق بجانبين اثنين.

2.2 ـ أصل النموذج الإيصالي للحجة

كما أن السبب في التجريد الكلي للحجة الذي رأينا أن النموذج الوصلي يقع فيه هو التأثر بنظرية الإعلام، فكذلك السبب في التجريد الجزئي للحجة الذي يقع فيه النموذج

الإيصالي هو الأخذ بما يسمى بـ «نظرية الأفعال اللغوية*» التي وضع أصولها «أوستين»[5]، وأقام بناءها «سورل»[6]، ووسع مجالها «غرايس»[7] و«فان إيميرن» و«خروتندورست»[8]؛ ومبنى هذه النظرية إجمالا على أن الجمل اللغوية لا تنقل مضامين مجردة، وإنما تؤدي وظائف تختلف باختلاف السياقات والمقامات المتنوعة؛ فإذا قال القائل: «هل الشرق هو مهد الحضارة؟»، فإن القضية التي ينطوي عليها هذا القول، أو قل بالاصطلاح، «المضمون القضوي»، هو «كون الشرق هو مهد الحضارة»؛ لكن هذا المضمون، إذا أفاد في هذا السياق استخبارا، فإنه قد يفيد في سياق آخر استنكارا، كما قد يفيد في سياق ثالث استحثاثا، وهكذا؛ فالاستخبار والاستنكار والاستحثاث وأمثالها من المعاني كالجزم والطلب والأمر والنهي والوعد والوعيد والإنذار والاعتذار والتوبيخ والتنويه، أفعال مَثَلُها مَثَل الأفعال السلوكية ،إنما اختص بها السلوك اللغوي. وقد شهدت هذه النظرية أطوارا ثلاثة أساسية: «تمييز مستويات مختلفة في الفعل اللغوي»، و«وضع شروط محددة للفعل اللغوي»، و«وضع قواعد خطابية للفعل اللغوي».

1.2.2 ـ مستويات الفعل اللغوي: قد ميز «أوستين» في الفعل اللغوي بين عناصر فعلية ثلاثة:

أ ـ الفعل الكلامي*، وهو فعل التلفظ بصيغة ذات صوت محدد وتركيب مخصوص ودلالة معينة[9].

ب ـ الفعل التكلمي*، وهو الفعل التواصلي الذي تؤديه هذه الصيغة التعبيرية في سياق معين كالوعد القريب في قول القائل: «سأعود إلى القدس»، والوعد البعيد في قوله: «سوف أعود إلى القدس»[10].

ج ـ الفعل التكليمي*، وهو أثر الفعل التكلمي في المستمع[11].

---

(5) John Langshaw AUSTIN.

(6) John R. SEARLE.

(7) H. Paul GRICE.

(8) Frans H. Van EEMEREN, Rob GROOTENDORST.

(9) نقترح التعبير: «الفعل الكلامي» أو «فعل الكلام» كمقابل للتعبير الأجنبي: «L'acte locutoire»، وقد نترجمه بـ «فعل النطق».

(10) نقترح التعبير: «الفعل التكلمي» أو «فعل التكلم» كمقابل للتعبير الأجنبي: «L'acte illocutoire»، وقد نترجمه بـ «فعل الإنجاز».

(11) نقترح التعبير: «الفعل التكليمي» أو «فعل التكليم» كمقابل للتعبير الأجنبي: «L'acte perlocutoire»؛ وقد ظفرنا بنص يؤيد هذه التسمية في كتاب **الفروق اللغوية** لأبي هلال العسكري، وهو: «إن التكليم تعليق الكلام بالمخاطب فهو أخص من الكلام، وذلك أنه ليس كل كلام خطاباً للغير» (طبعة =

2.2.2 ـ شروط الفعل اللغوي: استخرج «سورل» الشروط التي ينبغي أن يستوفيها أداء الفعل اللغوي حتى يكون أداءً موفقا، وقد جمعها في أربعة أنواع من الشروط:

أ ـ **شروط مضمون القضية**، وهي تحدد أوصاف المضمون المعبر عنه بقول مخصوص.

ب ـ **الشروط الجوهرية**، وتعيِّن هذه الشروط الغرض التواصلي من الفعل التكلمي، هذا الغرض الذي يُلزم المتكلم بواجبات معينة.

ج ـ **شروط الصدق**، وهي تحدد الحال الاعتقادي الذي ينبغي أن يقوم بالمتكلم المؤدي لهذا الفعل التكلمي.

د ـ **الشروط التمهيدية**، وتتعلق هذه الشروط بما يعرفه المتكلم عن قدرات واعتقادات وإرادات المستمع وعن طبيعة العلاقات القائمة بينهما.

فإذا قال القائل مثلا: «الشرق مهد الحضارة»، فقد قام بفعل «الجزم»؛ والشرط القضوي للجزم هو أنه حكم يحتاج إلى دليل، وشرطه الجوهري هو أن المتكلم يتحمل إثبات الحكم الذي أصدره، وشرطه الصدقي هو أن يعتقد صدق هذا الحكم، وشرطه التمهيدي هو أن المتكلم يعتقد أن المستمع لا يعلم بمضمون قوله وأن الإتيان بالدليل عليه قد يحمله على التسليم به.

3.2.2 ـ قواعد الفعل اللغوي: لقد تقدم في الفصل السابق أن الفيلسوف الأميركي «بول غرايس» وضع قواعد خطابية للفعل اللغوي، منطلقا من مبدإ عام سماه «مبدأ التعاون»، ومقتضاه إجمالا **أن يتعاون المتخاطبون على الوصول إلى الغرض المطلوب من دخولهما في التخاطب**؛ ومن أجل التذكير، نجمل هذه القواعد الخطابية على الصورة التالية:

أ ـ قاعدة الكم:

- **لتكن إفادتك للمخاطب على قدر حاجته من غير زيادة ولا نقصان.**

ب ـ قاعدة الكيف:

- **لا تقل إلا ما تعلم صدقه أو تقدر على إثباته.**

ج ـ قاعدة العلاقة:

- **لتراع المناسبة في الكلام.**

= دار الآفاق الجديدة، 1973، ص. 27)، ويمكننا أيضاً أن نترجم هذا التعبير الأجنبي بـ «فعل التأثير». ولقد آثرنا أن نستعمل لتسمية مستويات «الفعل اللغوي» مصطلحات مشتقة من نفس المادة: /ك،ل،م/ ، حرصاً منا على استثمار خاصية الاشتقاق التي تمتاز بها اللغة العربية حيث تستثمر المقابلات الأجنبية التركيب المزجي.

د ـ قاعدة الجهة:

● لتحترز من الغموض والإطناب والاضطراب.

غير أن ما نلاحظه بصدد هذه النظرية بمستوياتها وشرائطها وقواعدها المختلفة هو أن أصحابها غلب عليهم الاشتغال بالأفعال اللغوية البسيطة، ولم يشتغلوا إلا لَماما بالمتواليات من الأفعال اللغوية، أي بـ «الأفعال اللغوية المركبة»؛ وهذا بالذات ما أراد «فان إيميرن» و«خروتَندورست» تفاديه، فقاما بتوسيع هذه النظرية حتى تشمل الأفعالَ اللغوية المركبة، فضلا عن الأفعال اللغوية البسيطة

وقد مكن هذا التوسيع لنظرية الأفعال اللغوية من إدراج «الحجاج» في جملة الأفعال اللغوية، فالحجاج عند «فان إيميرن» و«خروتندورست» هو عبارة عن «فعل تكلمي لغوي مركب»، ومعنى ذلك أن الحجة فعل تكلمي لغوي مؤلف من أفعال تكلمية فرعية وموجه، إما إلى إثبات أو إلى إبطال دعوى معينة. وأخذاً بمبدإ «سورل» في تحديد شروط أداء الفعل اللغوي، تولى هذان اللسانيان استقصاء الشروط التي يؤدي استيفاؤها إلى توفق المتكلم في أداء فعل «الحجاج»، وقد قسماها إلى «شروط الحجة المثبِتة» و«شروط الحجة المبطِلة».

4.2.2 ـ شروط الحجة المثبتة: يكون المتكلم مُوَفَّقا في أداء الحجة المثبتة متى استوفى الشروط التالية:

أ ـ شرط المضمون القضوي: على المتكلم أن يأتي بمجموعة من الأحكام الجازمة التي ينطوي كل منها على قضية مخصوصة.

ب ـ الشرط الجوهري: ينبغي أن يكون إتيان المتكلم بهذه المجموعة من الأحكام اجتهادا منه لإثبات الدعوى، أي يكون ذلك سعيا منه إلى إقناع المستمع بصوابها.

ج ـ شرط الصدق: على المتكلم أن يعتقد صدق الدعوى وصدق القضايا التي جاء بها لإثباتها، كما عليه أن يعتقد أن مجموع هذه القضايا هو بمنزلة إثبات لهذه الدعوى.

د ـ الشرط التمهيدي: ينبغي أن يعتقد المتكلم أن المستمع لا يسلم بالدعوى، وأنه يسلم بالقضايا التي جاء بها لإثباتها، كما ينبغي له أن يعتقد أن المستمع يسلم بمجموع هذه القضايا بوصفه إثباتا للدعوى.

5.2.2 ـ شروط الحجة المبطلة: يكون المتكلم موفقا في أداء الحجة المبطلة متى قام بالشروط التالية:

أ ـ شرط المضمون القضوي: على المتكلم أن يأتي بمجموعة من الأحكام الجازمة التي ينطوي كل منها على قضية مخصوصة.

ب ـ الشرط الجوهري: ينبغي أن يكون إتيان المتكلم بهذه المجموعة من الأحكام

بمنزلة اجتهاد منه لإبطال الدعوى، أي يكون ذلك سعيا منه إلى إقناع المستمع ببطلانها.

ج ـ **شرط الصدق**: على المتكلم أن يعتقد كذب الدعوى وصدق القضايا التي جاء بها لإبطالها، كما يعتقد أن مجموع هذه القضايا هي بمنزلة إبطال لهذه الدعوى.

د ـ **الشرط التمهيدي**: ينبغي للمتكلم أن يعتقد أن المستمع يسلم بالدعوى، وأنه يسلم بالقضايا التي جاء بها لإبطالها، كما ينبغي له أن يعتقد أن المستمع يسلم بمجموع هذه القضايا بوصفه إبطالا للدعوى.

لكن هذا التصور الإيصالي الذي يجعل من الحجة فعلا قاصدا، وإن فضُل التصورَ الوصلي من جهة اعتباره للفعل اللغوي في تعلق صورته بالمضمون القضوي ـ هذا الاعتبار الذي وقف دونه التصور الوصلي ـ يرِد عليه اعتراضان أساسيان:

أولهما، أن هذا التصور قد وقع في رد وظائف النص إلى وظائف الجملة، ذلك أن الفعل اللغوي هو أساسا فعل مختص بالجملة، وقد حُـدِّدَت مختلف شروطه باعتبار استقلال الجملة بهذا الفعل؛ أما الحجة، فهي فعل لا يتعلق بالجملة الواحدة ولا حتى بمجموعة من الجمل المنتظمة فيما بينها، وإنما تعَـلُّقُـه بحقيقة خطابية متميزة هي «النص»؛ وشتان بين الفعل اللغوي المقترن بالجملة والفعل الخطابي المقترن بالنص؛ لكن «فان إيميرن» و«خروتندورست» لم يترددا في نقل مقولات وقواعد نظرية الأفعال اللغوية إلى هذا الفعل المتعلق بالنص، بل إنهما عمدا إلى نظرية «غرايس» التي تحتمل أن تتسع للظواهرالخطابية المتعلقة بالنصوص أو قل «للأفعال النصية» متى أُجري عليها ما تستلزمه من التعديل والتنقيح، فاجتهدا في قصرها على نظرية الأفعال اللغوية[12].

ذلك أنهما ذهبا إلى إمكان رد مبدإ التعاون والقـواعـد الخطابـية المتفرعة عليه عند «غرايس»إلى قواعد خاصة بالأفعال اللغوية دون الأفعال النصية، فأبدلا، مكان مبدإ التعاون، مبدأ أطلقا عليه اسم «مبدأ التواصل»، ومقتضاه أنه «**على المتكلم أن يكون واضحا وصادقا وناجعا ومراعيا المناسبة في فعله اللغوي**».

كما أبدلا مكان قاعدة الجهة، قاعدة هي:

- **لا تأت فعلا لغويا غير مفهوم**،

ومكان قاعدة الكيف، القاعدة التالية:

- **لا تأت فعلا لغويا غير صادق**،

---

(12) Frans H. van EEMEREN, Rob GROOTENDORST: «Rules for Argumentation in Dialogues», in Douglas WALTON (ed.): **Argumentation**, vol. 2, No. 4, November, 1988, pp. 499-510.

ومكان قاعدة الكم، قاعدتين هما:

- **لا تأت فعلا لغويا نافلا،**
- **لا تأت فعلا لغويا لاغيا،**

ومكان قاعدة العلاقة، القاعدة الآتية:

- **لا تأت فعلا لغويا لا يكون استئنافا مناسبا للأفعال اللغوية التي سبقته أو جوابا مناسبا عليها.**

والاعتراض الثاني، أن هذا التصور وقع في رد الجمع التنظيمي للحجة أو ما يمكن أن نسميه بـ«نظم الحجة» إلى جمع ترتيبي لها أو ما يجوز أن ندعوه بـ«ضم الحجة»، ذلك أن الجمع الترتيبي أو «الضم» لا يمنع العنصر المرتب أو المضموم من الاستقلال بخصائصه، وإن دخل مع غيره من العناصر في تركيب أوسع، نظرا لأن هذا الدخول لا يزوده إلا بخصائص إضافية؛ أما الجمع التنظيمي أو «النظم»، فإنه يمنع من هذا الاستقلال، إذ لا تستقيم للعنصر المنظَّم أو «المنظوم» خصائصه إلا من خلال ارتباطه بغيره في بنية مخصوصة بوجه لا انفكاك فيه للعناصر بعضها عن بعض، وهذا شأن الفعل الحجاجي؛ فالعناصر التي تدخل في تركيبه، وهي الأفعال اللغوية البسيطة لا تنفع أوصافها الخاصة في تحديد أدوارها داخل البنية التنظيمية الحجاجية، لأن هذا الفعل الحجاجي يقتضي، بموجب خاصيته النظمية، أن توضع له مقولات وقواعد متميزة تكون مستقلة عن مقولات وقواعد هذه الأفعال اللغوية البسيطة الداخلة في تركيبه، وتكون حاكمة على هذه الأفعال اللغوية لا محكومة بها، أوقل باختصار إن الأصل هنا هو الحجاج والفرعَ هو الفعل اللغوي البسيط، فيكون اعتبار حقيقة الكل أسبق على اعتبار الأجزاء، بحيث تكون الإجراءات المتعلقة بالجزء مُحيلة على الدوام على الإجراءات الخاصة بالكل.

وهكذا، يتضح أن مصدر النموذج الإيصالي للحجة هو التوسل بمبادئ نظرية الأفعال اللغوية التي، وإن وقفت على البناء القصدي للحجة أو قل «للفعل الحُجيِّ»، فإنها قد ردت هذا الفعل الخاص إلى مجرد جملة من الأفعال اللغوية المرتبة، بينما الفعل الحجي هو في حقيقته نص منظوم نظما يستقل بأوصافه وقوانينه، وتسبق أوصافه وقوانينه أوصافَ وقوانينَ الفعل اللغوي، فيتعين إذن طلب نموذج تواصلي آخر يجعل الحجة، لا جملة «استعلامات» كما في النموذج الوصلي، ولا جملة «استفعالات» كما في النموذج الإيصالي، وإنما جملة من «الاستعمالات»، والاستعمال هو غير الاستفعال كما سنرى؛ لذلك نحتاج إلى طلب نموذج تواصلي لا يستند إلى نظرية الإعلام كالنموذج الوصلي، ولا إلى نظرية الإفعال(بكسر الهمزة) كالنموذج الإيصالي، وإنما إلى نظرية جديدة نسميها بـ «**نظرية الإعمال**»(بكسر الهمزة)، وسنشتغل الآن بوضع أصولها.

3 ـ الحجة المقوّمة والنموذج الاتصالي للحجة

1.3 ـ خصائص النموذج الاتصالي للحجة

إن الحجة المقوّمة هي دليل يأخذ بالفعالية التخاطبية في تعلقها بالمتكلم وبالمستمع معا، أي دليل يأخذ بمبدإ «التفاعل الخطابي»، فما هي إذن خصائص هذا التفاعل؟ نذكر منها خاصيتين أساسيتين: «البناء المزدوج للتفاعل»، و«الممارسة الحية للتفاعل».

1.1.3 ـ التفاعل تزاوج: لما كان الاختلاف في الرأي سببا في الدخول في ممارسة الحجاج، احتاج كل من المتكلم والمستمع إلى تحقيق نوع من «التزاوج» في نفسه ومواصلة هذا التزاوج حتى نهاية التخاطب ببلوغ الاتفاق بينهما. والمقصود بتزواج المتكلم هو الانشقاق الاعتباري لذات المتكلم إلى شقين أو قل، بالأحرى إلى ذاتين: إحداهما ظاهرة تستقل بمبادرة الادعاء، لأن المتكلم يجيء برأيه في صورة دعوى من عنده يدعيها بمحضر المستمع، والذات الثانية باطنة تشترك مع ذات المستمع في ممارسة الاعتراض، لأن المتكلم قد يتعاطى ـ ولو ذهنيا على الأقل ـ تصوُّرَ مواطن النقد في الدعوى وتقديرَ مختلف الأسئلة التي يجوز أن يوجهها المستمع إليها؛ والمقصود بتزواج المستمع هو الانشقاق الاعتباري لذات المستمع إلى شقين أو قل، بالأحرى إلى ذاتين: إحداهما ظاهرة تستقل بمبادرة الاعتراض، لأن المستمع يجيء برأيه في صورة اعتراض من عنده ينتقد به الدعوى المعروضة عليه، والذات الثانية باطنة تشترك مع ذات المتكلم في ممارسة الادعاء، لأن المستمع قد يتعاطى ـ ولو ذهنيا على الأقل ـ تصور إمكانات الادعاء فيما يدور من كلام بمحضره، مستبقا بذلك ما يبادره به المتكلم من أقوال. وهكذا، فالمتكلم، وإن كانت ذاته الحقيقية واحدة، فإن له ذاتين اعتباريتين مختلفتين، ولا شيء يمنع من أن يزيد عدد هذه الذوات الاعتبارية على اثنتين متى تعددت مستويات مدار الكلام، وكذلك الشأن بالنسبة للمستمع، فهو أيضا متعدد في ذواته الاعتبارية ولو أنه بذاته الحقيقية واحد لا ثاني له؛ فينشأ عن هذا التزواج الاعتباري لذات المتكلم ولذات المستمع ازدواج في مختلف أركان التخاطب: «ازدواج في القصد»، و«ازدواج في التكلم»، و«ازدواج في الاستماع»، و«ازدواج في السياق»[13].

---

(13) Francis, JACQUES: «Du dialogisme à la forme dialoguée: sur les fondements de l'approche pragmatique» in DASCAL, M.: **Dialogue, An interdisciplinary Approach**, John Benjamins, Amsterdam, 1982, pp. 27-56.
Francis, JACQUES: «La dimension dialogique en philosophie du langage», dans **Philosophie et Langage**. Annales de l'institut de philosophie et des sciences morales, éditions de l'université de Bruxelles, Bruxelles, 1982, pp. 77-95.

أ ـ ازدواج القصد: يتخذ هذا الازدواج في القصد شكلين مختلفين: «تقاصد خارجي» و«تقاصد داخلي»؛ أما التقاصد الخارجي، فيتجلى في كون المتكلم يقصد بكلامه المستمع، وفي كون المستمع يقصد باستماعه المتكلم، كما يتجلي في حصول الوعي بالقصدين عند كليهما؛ وأما التقاصد الداخلي، فيتجلى في جانب المتكلم في كونه قد يقصد نفسه في قصده المستمع، كما أنه قد يقصد المستمع في قصده لنفسه، ويتجلي في جانب المستمع في كون المستمع قد يقصد نفسه في قصده للمتكلم، كما أنه قد يقصد المتكلم في قصده لنفسه.

ب ـ ازدواج التكلم: إذا بلغ التقاصد غايته من نفس المتكلم، فإن المتكلم قد يتكلم كما لو كان المستمع يشاركه كلامه مشاركة، بل كما لو كان المستمع هو الذي يتكلم، أو، إذا جاز لنا هذا التعبير، **كما لو كان المتكلم يحمل لسان المستمع في فيه.**

ج ـ ازدواج الاستماع: إذا بلغ التقاصد غايته من نفس المستمع، فإن المستمع قد يستمع كما لو كان المتكلم يشاركه استماعه مشاركة، بل كما لو كان المتكلم هو الذي يستمع، أو، إذا جاز لنا هذا التعبير، **كما لو كان المستمع يحمل سمع المتكلم في أذنه.**

د ـ ازدواج السياق: إذا كان التكلم والاستماع لا ينفك أحدهما عن الآخر، وكان كل منهما يقاسم الآخر وظيفته التواصلية، فإن إنشاء مدلول القول في عملية التكلم، وتأويلَ هذا المدلول في عملية الاستماع، يتطلبان معا التوسل بسياقات مزدوجة، فسياق «الإنشاء» يحتوي نصيبا من سياق «التأويل»، وسياق «التأويل» يحتوي نصيبا من سياق «الإنشاء»، وعلى قدر هذا النصيب المشترك يكون التفاهم، حتى إذا عظم هذا النصيب واتسع اتساعا، ارتقى التفاهم إلى الفهم والتواصل إلى الوصال.

3.1.2 ـ التفاعل ممارسة حية: اعلمْ أن ممارسة الحجة هي على ضربين: ممارسة حية وممارسة غير حية.

3.1.2.1 ـ الممارسة غير الحية: هي الممارسة التي تكتفي من الحجة بمعناها الحقيقي، أو قل، «بعبارتها»، ولا تتطلع إلى الأخذ بمعناها المجازي، أو قل، «بإشارتها»، كما هو الأمر في الحجة المجردة؛ ومعلوم أن كل قول مجازي لا يدرَك معناه إلا بالرجوع إلى «مقتضى الحال» أو «المقام»، وأن الارتباط بمقتضى الحال أو المقام دليل على حياة هذا القول؛ والممارسة غير الحية هي كذلك الممارسة التي تكتفي من الحجة بدلالتها على مجرد الفعل وتترك دلالتها على الخُـلُق (بضم الخاء واللام)، كما هو الأمر في الحجة الموجِّـهة، ومعلوم أن كل فعل خُلُقي لا يدرَك معناه إلا بالرجوع إلى العمل، وأن الارتباط بالعمل دليل على حياة هذا الفعل.

2.2.1.3 ـ الممارسة الحية: هي الممارسة التي تأخذ بجانبي المجاز والأخلاق، فضلا عن جانب الحقيقة والفعل، وهذا شأن الحجة المقوِّمة.

أ ـ أخذ الحجة الحية بجانب المجاز: يتجلى ذلك في كونها قد تتوسل بالصور البيانية من تشبيه واستعارة وكناية وغيرها نحو قولنا: «الشرق مهد الحضارة كما أن الشمس مهد النور»، وقد لا تكتفي الحجة بالتوسل بالصور البيانية، بل قد تكون هي نفسها صورة بيانية، كأن يقول القائل: «الكل **أفضل** من الجزء» بَدَل أن يقول: «الكل أكبر من الجزء»، أو يقول: «الأكثر **أفضل** من الأقل» بدل أن يقول: «الأكثر أكبر من الأقل»، علما بأن معنى «الأفضلية» صورة مجازية لمعنى «الأكبرية». وإذا صح أن الحجة الحية تعتمد أساليب البيان، صح معه أيضا أن هذه الحجة خطاب أوسع من أن تحيط به معايير الوضوح والظهور التي تختص بها الحجة المجردة، وإنما خطاب يأخذ بأسباب الاشتباه والالتباس والخفاء، ذلك أن هذه الأسباب تُـمكِّـن الحجة من اكتساب مرونة يدعو إليها التكيف المستمر مع تقلب سياقات النص، ومن اكتساب خصوبة يستدعيها التلاؤم المفيد مع تجدد مقتضيات مقام الكلام.

ب ـ أخذ الحجة الحية بجانب الأخلاق: ليس يخفى أن الحجة الحية عبارة عن عمل، وأن لكل عمل جانبين: أحدهما، «جانب الفعل»؛ والثاني، «جانب الخلـق».

أما **جانب الفعل** من عمل الحجة، فهو «جانبه الحركي»، ويقوم في فعل التغيير الذي يباشره المتكلم والمستمع لإمكاناتهما الخطابية قصد الوصول إلى تحقيق الغرض المطلوب من تعاطي التخاطب فيما بينهما، هذا التحقيق الذي يشتركان فيه مشاركة تستوفي الشروط التالية:

ـ أن لدى كل من المتخاطبين: المتكلم والمستمع، إمكانات خطابية (من معلومات تقريرية وتوجيهية ووسائل ترتيبية واستدلالية) ضرورية لتحقيق الغرض المطلوب، وليس أي منها بمفرده كافيا لتحقيق هذا الغرض.

ـ أن كلا منهما يريد الجمع بين وسائله الخطابية النافعة في تحصيل الغرض كما يريد ترك الوسائل التي لا تفيد في هذا التحصيل.

ـ أن كلا منهما لا يريد أن تكون إمكاناته الخطابية الخاصة موافقة للغرض المشترك فحسب، بل أن تكون الإمكانات الخطابية للغير هي الأخرى ملائمة لهذا الغرض.

ـ أن كلا منهما مستعد للقيام بتوسيع وتطوير إمكاناته الخطابية متى وقع الاحتياج إلى بعض العناصر الضرورية لتحقيق هذا الغرض.

ـ أن كلا منهما لا يتخلى عن تحقيق هذا الغرض المشترك ولو تداخلت معه أغراض أخرى(14).

أما جانب الخلُق من عمل الحجة، فهو «جانبه القيمي»، ويقوم في فعل «الاعتبار» الذي يدخل فيه المتكلم أو المستمع والذي يُوجِّـه به سير الجانب التغييري من المخاطبة، وهذا الاعتبار قسمان: «اعتبار الغير» و«اعتبار القول».

ـ **اعتبار الغير**: ينبني هذا الاعتبار على مبدإ «المعاملة بالمثل»؛ لقد صح عندنا أن المتخاطب الحي، متكلما كان أو مستمعا، يتزاوج تزاوجا يَجْعل ذاته الخاصة تَتَّسِعُ لِذات الغير، حتى يحيا فيها ما يحياه هذا الغير، فيعتبر اعتقاداته وأفعاله وردود فعله كما يعتبر اعتقاداته هو وأفعاله وردود فعله؛ ويترتب على هذا التزاوج أن المتخاطب الحي يجتهد في أن يعامل الغير مثلما يريد أن يعامله هذا الغير، وقد تتفرع على مبدإ المعاملة بالمثل القواعد الأخلاقية التالية:

- **لا تَحرِم غيرك من أن يكون لسلوكه قصد معين ومقصد مخصوص كما لا تحب أن يحرمك هذا الغير من أن يكون لك أنت أيضا قصد معين ومقصد مخصوص.**
- **لا تَحرم غيرك من أن يتصرف بإرادته وأن تكون له بواعث على هذا التصرف كما لا تحب أن يحرمك هذا الغير من التصرف بإرادتك وأن تكون لك بواعث على هذا التصرف.**
- **لا تَحرم غيرك من أن يجلب لنفسه المنفعة ويدفع عنها المضرة، كما لا تحب أن يحرمك هذا الغير من أن تجلب لنفسك المنفعة وتدفع عنها المضرة.**
- **لا تَحرم غيرك من أن يتوسل بأنجع وأنسب الطرق لتحصيل أغراضه، جلبا للمنفعة أو دفعا للمضرة، كما لا تحب أن يحرمك هذا الغير من التوسل بأنجع وأنسب الطرق في تحصيل أغراضك.**

ـ **اعتبار القول**: ليس الغرض من الحجة الحية الوصول إلى الحقيقة الوصفية، لأن «البرهان» النظري أَوْلى بالقيام بهذه الوظيفة(15)، وإنما الغرض منها أساسا هو الوصول إلى الحقيقة المعيارية؛ والمراد بالحقيقة الوصفية «الأسباب الظاهرة للأشياء»، وبالحقيقة المعيارية «المقاصد الخفية للأشياء»، أو قل، «الحِكَم» (بكسر الحاء) التي تنطوي عليها؛ فكل خبر يكون مزودا بقيمة معينة هي حِكمته، ولا عبرة بالخبر ما لم نُحَصِّل منه على هذه الحكمة؛ وكل مُدرَك ملبوسٌ بمعنى مخصوص هو حكمته، ولا عبرة بالمُدرَك ما لم

(14) LEO Apostel: «Towards a General Theory of Argumentation» in BARTH, E and MARTENS, J. L. (eds.): **Argumentation: Approaches to Theory Formation**, John Benjamins B.V., Amsterdam.

(15) انظر موضع «10.1. ـ الدليل والبرهان» في الفصل الثاني من الباب الأول.

نستشعر فيه هذا المعنى. فالاعتبار في القول هو إذن العبور من الحقيقة الوصفية إلى الحقيقة الحِكمية، كأن نَعْبُر من القول: «الشرق مهد الحضارة» إلى حكمته، وهي: «حفظ العطاء الحضاري للشرق».

ومتى كانت الحجة الحية معيارية، وكانت معياريتها قائمة في إدراك حكمتها، لزم أن تحمل المتكلم والمستمع على الأخذ بالمبدإ التالي، وندعوه باسم «مبدإ الاعتبار»، وصيغته هي:

● **لا تقبل القول حتى تظفر بحكمته، فتزداد به عقلا.**

يتبين أن فائدة هذا المبدإ الحُجي (بضم الحاء) تكمن في كونه يتيح توسيع العقل وإخراجه من حدود العقلانية المجردة التي تتصف بها الحجة المجردة وحدود العقلانية المضيقة التي تتصف بها الحجة الموجهة، ويتجلى هذا التوسيع العقلاني في تحقيق أمرين: أولهما، «الجمع بين طرق تعليلية مختلفة»؛ والثاني، «الإنهاض إلى العمل».

أ ـ الجمع بين طرق تعليلية مختلفة: ذلك أنه لما كان كل وصف من الأوصاف يخرج عن استقلاله الذي كان عليه في الحجة المجردة ليصير مقترنا بمقصد من المقاصد، فإن العقل المدرِك له يصير آخذا بثلاثة طرق تعليلية بعد أن كان جامدا على واحد منها، وهي:

ـ طريق التعليل الوصفي الذي يربط الأسباب بالمسببات،أو قل «السببية»؛

ـ طريق التعليل الحِكمي(بكسر الحاء) الذي يربط الظواهر بمقاصدها، أو قل «الغائية»؛

ـ الربط بين التعليلين الذي يجعل التعليل الحِكمي علة للتعليل السببي.

ب ـ الإنهاض إلى العمل: لما كانت الحكمة قيمة، وكانت القيمة هي أصلا كل أمر يستحق أن ننتهض للعمل على وفقه، فالحكمة في الحجة الحية إذن تجلب العمل كما كان الحكم في الحجة المجردة يجلب النظر؛ ومن يدخل في العمل، فقد زاد في عقله من جهتين: من جهة **تصحيح** ما سبق أن علم به، ومن جهة **تحصيل** علم ما لم يسبق أن علم به؛ ومن يدرك الحكمة، فإنه لا يقف عند حدود العمل بما أدركه فحسب، بل يطلب أن يعمل به على الوجه الأكمل، فتنبعث فيه داعية طلب الاقتداء بمن هو أحكم للعمل منه؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا محالة أنه محصِّل على أحسن تصحيح لما يعلم وعلى أحسن تحصيل لما لم يعلم، وأية زيادة في العقل أعظم من هذه!

وحاصل القول في النموذج الاتصالي للحجة أن الحجة حقيقة تفاعلية وأن تفاعلها يتجلى في صورتين: إحداهما، صورة التزاوج في القصد والتكلم والاستماع والسياق، والثانية، صورة الممارسة الحية التي تورث الحجةَ بنية مجازية وخُلُقية يتسع معها العمل والعقل.

2.3 ـ أصل النموذج الاتصالي للحجة

إذا كان النموذج الوصلي قد تأثر بنظرية الإعلام والنموذج الإيصالي بنظرية الأفعال اللغوية، فإن النموذج الاتصالي للحجة الذي اجتهدنا في وضع أسسه، قد استند إلى «نظرية الحوار» التي بدأ الاشتغال بها منذ زمن يسير في قطاعات علمية مستجدة ومختلفة نحو «المنطق الرمزي» و«المنطق غير الصوري» و«نظرية الحجاج» و«حركة التفكير النقدي» و«فلسفة اللغة» و«فلسفة التواصل». وتكاد تتفق هذه التوجهات العلمية على جملة من المبادئ العامة والخاصة، لكنها تفترق افتراقا في الفروع التي بنتها وتبنيها على هذه المبادئ.

1.2.3 ـ مبادئ الحوار: من الأصول العامة التي تشترك جميع الاتجاهات الحوارية في التسليم بها الأصلان التاليان:

أ ـ أن من الاستدلالات الخطابية ما لا تكفي أدوات المنطق الصوري لتحليله وصوغه، إذ تبدو هذه الأدوات الصورية، إما بَالِغَة الضيق والتقييد أو بالغة التنظير والتجريد أو بالغة التقنية والتحسيب، فنحتاج إما إلى تطويرها وتوسيعها، وإما إلى تركها وطلب غيرها.

ب ـ أن كل حجة خطابية تَرِد في سياق حواري معين ينبغي علينا استحضاره للتعرف على بنيتها والتمكن من تقويمها.

ومن الأصول الخاصة التي تسلم بها هذه الاتجاهات ما يلي:

أ ـ أن الحوار أصناف مختلفة، فمنه «المجادلة» و«المناقشة» و«المناظرة» و«المباحثة» و«المفاوضة» و«المخابرة» (بمعنى البحث عن الخبر).

ب ـ أن للحوار مراتب متعددة، مثل «طور الافتتاح» و«طور المواجهة» و«طور المدافعة» و«طور الاختتام».

ج ـ أن للحوار قواعد مختلفة، نحو «قواعد التعبير» و«قواعد التسليم» و«قواعد التوظيف» و«قواعد المآل»، فضلا عن «قواعد التعاون» و«قواعد الإخبار» و«قواعد المناسبة».

د ـ أن بنية الحوار الحجاجي بنية مركبة من عناصر متعددة: الدعوى وجملة القضايا الصادقة التي تثبتها والعلاقة التي تدل على الصلة الحجاجية بين الدعوى وبين هذه الجملة من القضايا وتُعَيِّن كلا من وظيفتيهما وموقعيهما.

2.2.3 ـ المواقف من الحوار: إذا كانت هذه الاتجاهات الحوارية قد اتفقت في هذه المبادئ العامة والخاصة، فإنها اختلفت باختلاف التوجهات المعرفية والإجراءات

المنهجية لمجالاتها العلمية؛ وليس هذا موضع عرضها ولا نقدها، وإنما يكفينا القول إجمالا بأنها، على وعيها البالغ بمكانة الممارسة الحوارية، خلافا لنظرية الأفعال اللغوية ونظرية الإعلام، تأرجحت في تناولها لهذه الظاهرة التواصلية بين مواقف مختلفة اتجه بعضها اتجاها وصفيا، واتجه بعضها الآخر اتجاها معياريا، وأشهر هذه المواقف:

أ ـ **الموقف الصوري** مع «لورنتزن» و«هينتيكا» و«هامبلان»[16]: يُعرف هذا الموقف باسم «الجدليات الصورية*» وينطلق من مفهوم «اللعبة الحوارية»، مستخدما آليات المنطق الصوري في صياغة هذه البنية ووضع القواعد التي تضبطها.

ب ـ **الموقف الحجاجي** مع «تولمين» و«برلمان»[17]: يناهض هذا الموقف استخدام الآليات المنطقية في صياغة الاستدلالات الحجاجية، ويرى ضرورة اختراع آليات خطابية جديدة مناسبة لخصوصية هذه الاستدلالات التواصلية.

لكن الذي فات أغلب هؤلاء المشتغلين بالتنظير للحوار هو أن العلاقة التخاطبية هي علاقة أصلية، بمعنى أنها سابقة على كل العناصر الداخلة في تكوين الممارسة التواصلية ومؤسِّسة لها جميعا، وأنها علاقة عملية، بمعنى أنها لا تنبني على شرائط الفعل فحسب، بل تنبني أيضا على القواعد الأخلاقية، فتكون هذه القواعد الأخلاقية هي الأصل في شرائط الفعل الذي تنطوي عليه.

وختاما، لقد وضحنا كيف أن النماذج التواصلية للحجاج ثلاثة، وهي: «النموذج الوصلي» و«النموذج الإيصالي» و«النموذج الاتصالي».

أما النموذج الوصلي، فإنه يجرد الحجاج من الفعالية الخطابية بمحو آثار المتكلم والمستمع وبإظهار المضمرات الخطابية مع الجمود على الخصائص الترتيبية والصورية للحجاج، مستندا في ذلك إلى نظرية الإعلام، فتكون نتيجة هذا التجريد تحويل الحجاج إلى **بنية دالية مجردة**[18].

أما النموذج الإيصالي، فإنه يشتغل بدور المتكلم في الفعالية الخطابية، فيركز على القصدية من جهة ارتباطها باللغة، ومن جهة تكونها من طبقات قصدية متفاوتة، مستندا في ذلك إلى نظرية الأفعال اللغوية، فتكون نتيجة هذا الاشتغال الواقف عند المتكلم، جعل الحجاج **بنية دلالية مُوَجِّهة**.

---

(16) P. LORENZEN, J. HINTIKKA, C. L. HAMBLIN.

(17) Ch. PERELMAN, S. TOULMIN.

(18) «دالية» نسبة إلى «دال» في مقابل «مدلول»، أي صورة القول في مقابل مضمونه.

وأما النموذج الاتصالي، فإنه يشتغل بدور المتكلم والمستمع معا في الفعالية الخطابية، فيركز على علاقة التفاعل الخطابي، مبرزا أهمية التزاوج القصدي والوظيفي والسياقي ودور الممارسة الحية التي تنبني على الأخذ بالمعاني المجازية والقيم الأخلاقية، مستندا في ذلك إلى نظرية الحوار مع تطويرها، فتكون ثمرة هذا الاشتغال المزدوج بالمتكلم والمستمع إحياءَ الحجاج وجعلَه بنية تداولية **يجتمع فيها التوجيهُ المقترن بالأفعال والتقويمُ المقترن بالأخلاق**.

مراتب الحِجاج وقياس التمثيل

لقد عَرفتَ من خلال الفصل الثاني أن الحُجَجَ ليست ضربا واحدا، وإنما ضروب مختلفة، قد نجملها في ثلاثة هي: «الحجة التجريدية» و«الحجة التوجيهية» و«الحجة التقويمية» كما عرفتَ أن كل ضرب منها يناسب نموذجا مخصوصا من نماذج التواصل، وهي أساسا ثلاثة: «نموذج الوصل» و«نموذج الإيصال» و«نموذج الاتصال»؛ يتعين علينا الآن أن نبين لك كيف أن للحجة الواحدة مراتب مختلفة، كل مرتبة منها ترتبط مع غيرها بقوانين مخصوصة، مراتب لا يلبث التحليل أن يكشف أنها الأصل في القوانين التي يتحدد بها الصنف الاستدلالي المعروف باسم «الاستدلال التمثيلي» والذي أطلق عليه أصوليو الإسلام اسم «القياس»، وهو، كما تعلم، غيرُ «القياس» عند فلاسفة الإسلام، الذي هو صنف استدلالي آخر سُمِيَّ تفصيلا «القياس الجامع» واختصارا «الجامعة».

اعلمْ أن الاهتمام بـ«مسألة المراتب أو المدارج» باعتبارها ظاهرة لغوية طبيعيَّة اتخذ صبغة خاصة مع انبعاث الدراسات اللسانية ومباحث فلسفة اللغة؛ ويكفي شاهدا على ذلك، تنوع اختصاصات الدارسين الذين اشتغلوا بهذه المسألة اللغوية، فنجد من بينهم اللساني والمنطقي والرياضي والمتفلسف، فضلا عن كثرة عددهم؛ وحتى يتبيّن لك هذا التنوع في الاختصاص والكثرة في العدد، نذكر لك في مطلع هذا الفصل أسماء أشهرهم مع بعض أعمالهم[1]، وهم:

- اللساني والإناسي الأمريكي «إِدْوَارد سَابِير» في مقالته «التدرج: دراسة في الدلاليات»[2]؛

(1) نكتفي في الهوامش بأن نورد أسماء هؤلاء الدارسين بالحروف اللاتينية، محيلين القارىء على لائحة المراجع الواردة في آخر هذا الكتاب حيث يجد عناوين دراساتهم بلغتها الأصلية.

(2) Edward SAPIR.

ـ الفيلسوف الأمريكي «تشالز كاتون» في مقالته «في البنية العامة للوصف المعرفي للمعاني المُبَلَّغة باللغة الإنجليزية»[3]؛

ـ اللساني الأمريكي «لُورانْس هُورْن» في أطروحته: **في الخصائص الدلالية للعوامل المنطقية في الإنجليزية**[4]؛

ـ اللساني الفرنسي «أُوزْفالد دِيكْرُو» في مقالتيه: «مراتب الحجاج»، و«العوامل الحجاجية والقصد الحجاجي»، وفي غيرهما من الدراسات التي أنجزها باشتراك مع غيره مثل «الحجاج في اللغة»، «والمراتب اللزومية والمراتب الحجاجية وقوانين الخطاب» و«قوانين منطقية وقوانين حجاجية»[5]؛

ـ اللساني الفرنسي «جَان كْلُود أنسكُومبر» في مقالاته: «حتى ملك فرنسا أصلع»، «كانت ذات مرة أميرة فيها من الحُسْن مثلما فيها من اللُّطْف، I » و«كانت ذات مرة أميرة فيها من الحُسْن مثلما فيها من اللُّطْف، II »، فضلا عن الأبحاث التي اشترك في تحريرها مع «ديكرو» والتي أتينا على ذكر بعضها أعلاه[6]؛

ـ اللساني والمنطقي الفرنسي «جِيل فُوكُونيي» في الدراسات التالية: «المراتب التداولية والبنية المنطقية»، و«الاستقطاب ومبدأ السُّلم»، و«ملاحظة حول نظرية الظواهر السُّلَّمية» (بضم السين وفتح اللام المشددة)، و«الاستقطاب التركيبي والدلالي»، و«عكس اللزوم في اللغة الطبيعية»، و«اللزوم التداولي والأسئلة»[7].

1 ـ الأسس العامة لنظرية مراتب الحجاج

ليس يغيب عنك أننا لن نتولى هنا تقويم الآراء المختلفة حول وظائف المراتب في الخطاب، ولا تحديد وجوه أخذ بعضها من بعض ونقدِ بعضها لبعض، ولا وجوه التماثل فيها والتباين، لسابق علمك بالمقتضيات المنهجية التي التزمناها في هذا البحث، وهي مقتضيات منطقية اجتهادية، لامقتضيات تاريخية استعراضية.

وحسبنا من هذا الاستعراض التاريخي أن نشير إلى أن تصور المراتب يتخذ عند هؤلاء الباحثين أشكالا ثلاثة، وهي:

أ ـ المراتب المتضادة: فقد تكون الألفاظ دالة على معان يمكن ترتيبها بين طرفين

---

(3) Charles E. CATON.

(4) Lawrence HORN.

(5) Oswald DUCROT.

(6) Jean-Claude ANSCOMBRE.

(7) Gilles FAUCONNIER.

متباينين؛ مثال ذلك، جملة الألفاظ المرتبة التالية: < الرمضاء، الحر، الدفء، الفتور، البرد، القَرَس > ، فهذه الجملة تتضمن اللفظين: «الرمضاء» و«القرس» اللذين هما بمنزلة طرفين أعلى وأسفل متباينين بينهما مراتب أربع؛ وقد جاء هذا التصور المرتبي عند اللساني الشهير «إِدْوَارد سَابِير»، ولعله هو أول من اشتغل من المحدثين بألفاظ المراتب في اللغة الطبيعية.

ب ـ **المراتب الموجَّهة توجيها كميا:** يوجد هذا الضرب من المراتب في الألفاظ الدالة على معان تقبل التدرج في اتجاه واحد، إما على مقتضى التزايد أو على مقتضى التناقص؛ مثال ذلك أسماء معايير الوزن الآتية: < درهم، مثقال، أوقية، رطل > المُرَتَّبة على سبيل الزيادة في الوزن أو < رطل، أوقية، مثقال، درهم > المرتبة على سبيل النقص منه؛ واشتغل بهذا النوع من المراتب كلا اللسانيين، الأمريكي «هورن» والفرنسي «فوكونيي».

ج ـ **المراتب الموجَّهة توجيها قصديا:** قد تدخل المراتب، لا على الألفاظ وحدها، بل كذلك على الجمل، فيكون قصدُ المتكلم عاملا في تحديد اتجاه المراتب التي تنزلها هذه الجمل؛ مثال ذلك أن يقصد المتكلم التوقف عن العمل متى شَعُر بالملل وبالأَوْلَى متى غلب عليه النوم؛ فالقولان: «شعُـر المتكلم بالملل» و«غلب على المتكلم النوم» هما بمثابة مرتبتين متفاوتتين بينهما بموجب القصد الذي للمتكلم في التوقف عن العمل؛ واختص بالنظر في هذا النوع من المراتب اللسانيان الفرنسيان: «ديكرو» و«أنسكومبر».

ولما كان هذا الصنف الأخير من أصناف المراتب الثلاثة يمتاز عن غيره باتساع آفاقه الاستدلالية، فقد قررنا بسط الكلام فيه، واقفين على القوانين التي تضبط مراتبه، وعلى الاستدلالات الحجاجية التي يقوم عليها، وعلى وجوه العلاقات بين هذه الاستدلالات المرتبية وبين طرق القياس التمثيلي.

1.1 ـ حجاجية القول الطبيعي

اعلمْ أن نظرية المراتب الموجهة توجيها قصديا تشارك بعضَ الاتجاهات اللسانية المنطقية في التسليم بأن الوحدات الأولى التي هي الأصل في الخطاب الطبيعي ليست هي «المفردات» كما اشتهر، وإنما هي وحدات حوارية حجاجية تتمثل في المركبات التي هي «الأقوال».

وتظهر حوارية «القول» في اشتراك ذوات خطابية مختلفة في بنائه، ذوات قد يَتَّحِدُ بها المتكلم الفِعلي أو يفترق عنها؛ فقد علمتَ في الفصل السابق أن الذوات الخطابية ليست ذوات حقيقية، وإنما ذوات اعتبارية، لذلك فلا عجب أن تتعدد مع توحد الذات الحقيقية؛ فالمتكلم واحد بشخصه، كثير بأدواره، والمستمع نظيره في ذلك.

وتظهر حجاجية «القول» في كونه يسد مسد دليل ـ أو ملزوم ـ معين، له مدلول ـ أو لازم ـ يُفْهَمُ من السياق، مدلول يَقصِد المتكلم مطالبة المخاطَب التصديق به والانتهاض للعمل على وِفْقِه، أي يقصد «إلزامه» و«التزامه» به معا، كما لو قلتُ لك:

[1] ـ ألم أصْدُقك الحديث دائما؟

قاصدا بهذا الدليل مدلولا مخصوصا، وهو أنه ينبغي أن تعتقد صدقي في كل ما أقول لك وأن تلتزم في سلوكك بهذا الاعتقاد.

بيد أن دلالة هذا الإلزام والالتزام عند «ديكرو» وأتباعه ليست دلالة أخلاقية تجعل مخالفهما واقعا في فساد السلوك الذي قد يضر بإنسانيته كما ذهبنا إلى ذلك بصدد الحجة التقويمية في الفصل السابق، وإنما دلالة منطقية تجعل المخل بهما واقعا بالأحرى في فساد القول وحده، هذا الفساد الذي قد يترتب عنه على الأكثر انقطاع التخاطب أوخروجه عن غرضه، مما يدل على أن الحجاجية التي يشتغل بها هؤلاء لا تتعدى رتبة الحجاجية التوجيهية.

هذه حال الدليل الطبيعي الواحد والمدلول الطبيعي الواحد، لكن هناك حالتين أخريين، **إحداهما** حالة الدليل الطبيعي الواحد والمدلولات الطبيعية المتعددة، أو قل حالة الملزوم الطبيعي الواحد واللوازم الطبيعية المتعددة؛ **والثانية** حالة المدلول الطبيعي الواحد والأدلة الطبيعية المتعددة، فقد تكون النتيجة واحدة وتتعدد الأقوال المنصوبة للتدليل عليها، وهي بالذات الحالة التي شغلت أصحاب هذا الاتجاه الحجاجي، فلننظر فيها الآن.

فمثلا لو أخبرك أحد، قائلا

[2] ـ أكرم زيد صديقه،

[3] ـ أكرم زيد عدوه،

فإنك تستدل من هذين القولين: [2] و[3] النتيجة التالية:

[4] ـ زيد من أنبل الناس خلقا.

ولما كان [2] و[3] يستلزمان نتيجة واحدة، فقد استحقا أن يدخلا في مجموعة تدليلية واحدة، تُسمَّى بـ«الفئة الحجاجية»*، وكل فئة حجاجية تتحدد بنتيجتها المشتركة؛ وعلى هذا، تكون الفئة الحجاجية: {[2] و[3]} مقيدة بالمدلول: [4]، وهو أن زيدا مثال النبل الخلقي.

والملاحظ أن هذه الأقوال المثبِتَة للمدلول الواحد لاتتعدد فحسب، بل إنها تتفاوت في قوتها التدليلية، أو قل في «حجيتها» بحيث يعلو بعضها على بعض، منشئة بذلك ما يدعى بـ«السُّلَّم الحجاجي»*؛ فمثلا القول [3] أقوى حجية على النبل الخلقي من القول [2].

وبالإمكان أن نُعَرِّف «السُلم الحجاجي» كما يلي:

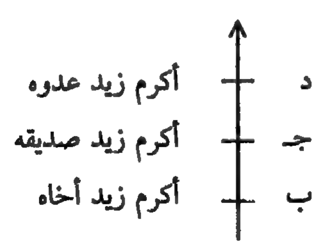
السلم الحجاجي هو عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية ومُوَفِّية بالشرطين التاليين:

أ ـ كل قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

ب ـ كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه.

يتبين ذلك في الرسم الآتي:

نا [زيد من أنبل الناس خلقا]



حيث ب وجـ ود ترمز إلى الأدلة ونا إلى المدلول منها.

فحينئذ القول د يلزم عنه القول جـ الذي يلزم عنه بدوره القول ب كما أن د هو أقوى إثباتا للمدلول نا من جـ الذي هو بدوره أقوى إثباتا لهذا المدلول من ب.

والذي يعنينا من «السلم الحجاجي» هو جملة القوانين التي استخرجها أصحابه، مقتصرين في إيرادها على الصور العامة لها مع الإحالة على الأبحاث المفصلة التي أسلفنا ذكرها.

2.1 ـ قوانين السُلم الحجاجي

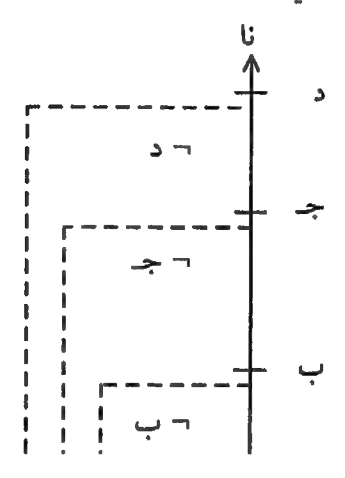
نذكر لك من قوانين السلم الحجاجي ثلاثة، وهي: «قانون الخفض» و«قانون تبديل السلم» و«قانون القلب»

1.2.1 ـ قانون الخفض: مقتضى هذا القانون أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها؛ وقد نضع له الصيغة الرمزية التالية:

بام ⇐ ¬ بام-ن ،

حيث با ترمز إلى القول الطبيعي، أيا كان، والعلامة الأولى ⇐ إلى اللزوم والعلامة الثانية

¬ إلى النفي، وحيث المؤشران السُّفْلِيان: م و م−ن يرمزان إلى الرتبة، مع م ≤ 2 ون ≤ 1؛ ويتخذ الرسم السلمي لهذا القانون الصورة الآتية:



1.2.2 ـ قانون تبديل السلم: مقتضى هذا القانون الثاني أنه إذا كان القول دليلا على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله؛ وقد نصوغ هذا القانون على الصورة الرمزية التالية:

(با ⇐ نا) ⇐ (¬ با ⇐ ¬ نا)[8]

1.2.3 ـ قانون القلب: مقتضى هذا القانون الثالث أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول؛ وقد يتخذ هذا القانون الصيغة الرمزية الآتية:

[(با ⇐ نا) > (جا ⇐ نا)] ⇐ [(¬ جا ⇐ ¬ نا) > (¬ با ⇐ ¬ نا)]

حيث جا ترمز إلى دليل آخر غير الدليل الذي ترمز إليه با وترمز العلامة > إلى علاقة «أقوى»، مع احتفاظ الرموز الأخرى بدلالاتها السابقة.

والجدير بالذكر هاهنا هو أن بين قوانين السلم وقوانين الاستدلال القياسي وجوهاً قوية من التماثل؛ ولكي يتأتى لنا إبراز هذه الوجوه، يجمل بنا التعريف بآليات القياس.

2 ـ مسلمات القياس وعملياته الخطابية

اعلمْ أن القياس فعالية استدلالية خطابية حجاجية، مبناها على مسلمات أربع وعلى عمليات ثلاث نمضي إلى بيانها.

---

(8) لا بد من تذكير القارىء بأننا هاهنا نرتب قوانين لها تعلق بالخطاب الطبيعي وحده، بحيث قد لا يصح بعضها متى أُجري على القول الصناعي كما هو شأن هذا القانون.

1.2 ـ مسلمات القياس

1.1.2 ـ مسلمة حوارية الخطاب: فحواها أنه لا كلام مفيد إلا بين اثنين، لكل منهما مقامان، هما مقام المتكلم ومقام المستمع، ووظيفتان هما العرض والاعتراض؛ فالغالب في التخاطب أن يكون المتكلم عارضا والمستمع معترضا، لكن يجوز أن يصير المستمع عارضا والمتكلم معترضا متى تعددت أطوار هذا التخاطب أو تشعبت بنيته.

2.1.2 ـ مسلمة وصفية الخطاب: مفادها أن كل من دخل في التخاطب تساوت عنده الموضوعات الموصوفة وجملة الصفات التي تُسنَد إلى هذه الموضوعات، ذلك أن الموضوع عبارة عن موجود مخصوص والتخاطب عبارة عن لغة، ولا سبيل إلى نقل الموجود المخصوص إلى اللغة إلا في صورة صفات مخصوصة، بحيث يقوم كل قول مقام عامل ـ بالمعنى الرياضي ـ يدخل على الموضوع الذي عليه مدار الكلام، فينشئ منه جملة من الأحكام، أي يُحَوِّلُه إلى مجموعة من المحمولات أو الصفات؛ ويمكننا أن نصوغ كل «موضوع خطابي» في صورة تدل على إمكان تحويله إلى مجموعة من الصفات، وهي: س { }[9].

3.1.2 ـ مسلمة بنائية الخطاب: مقتضاها أن الخطاب ينشئ موضوعاته إنشاء تدريجيا بحيث تتقلب فيه هذه الموضوعات في أحوال دلالية متباينة تنتقل فيها من الإجمال إلى التفصيل، ومن الإشكال إلى التبيين، ومن الخفاء إلى الظهور، علاوة على ما قد يلحقها من تغيرات في أوضاعها الاستدلالية، فتتحول من الادعاء إلى الاعتراض، ومن الإثبات إلى الإبطال والعكس بالعكس، أو إلى درجات بينهما تزيد من قوة أحدهما أو تنقص. كل ذلك من شأنه أن يجعل المحاور يقوم بعمل الصانع الحقيقي والباني الفعلي للموضوعات التي يدور عليها كلامه، فالوجود التخاطبي وجود مبني ومصنوع لا وجود خام وممنوح.

4.1.2 ـ مسلمة ترتيبية الصفات: فحواها أن انطباق الصفة على الموصوف لا ينتقل بين قطبي الإيجاب والسلب، وإنما يحتمل درجات مختلفة لا يكون الإيجاب والسلب فيها إلا طرفين متباينين أعلى وأدنى، بحيث تنتظم مجموعةُ الأفراد التي تصدق عليها الصفة في ترتيب يتبوأ فيه الفرد الذي يتصف بها أكمل اتصاف المقام الأول، تليه فيه الأفراد الباقية مُرتَّبةً بحسب قربها أو بعدها من هذا الفرد الأكمل.

---

(9) استفدنا هذه الصياغة الرمزية للموضوعات الخطابية من مدرسة الدراسات الدالية (أو «السيميولوجية») في «نيوشاتيل» في سويسرا والتي كان يرأسها المنطقي «جان بليز غريز» «Jean-Blaise Grize»، ونحيل القارىء على المراجع المذكورة في آخر هذا الكتاب لمزيد الإطلاع على اتجاه هذه المدرسة في تقنين المنطق الطبيعي.

2.2 ـ عمليات القياس

اعلمْ أن العمليات الخطابية الأصلية التي ينبني عليها القياس ثلاث، وهي:

1.2.2 ـ عملية التفريق (لنرمز إليها بـ«فا»): وهي العملية التي يستخرج بها القائل مختلف الجوانب والوجوه التي يَظهر بها أيُّ موضوع من موضوعاتِ قولِه؛ ولما كانت هذه الجوانب والوجوه، بمقتضى مسلمة حملية الخطاب، عبارة عن مجموعة من الصفات ليس إلا، فإن هذه العملية هي بمثابة عامل ـ بالمعنى الرياضى ـ يدخل على الموضوع ـ أى س { } ـ ويُنْشِئ له أوصافا: {ص$_1$، . . . ، ص$_ن$} بحيث يمكن أن نصوغ أثرها كما يلي:

فا(س { }) = س {ص$_1$، . . . ، ص$_ن$}.

2.2.2ـ عملية التثبيت (لنرمز إليها بـ«ثا»): تقوم هذه العملية في ترسيخ الصفة الـمُنشَأة من الموصوف أو الموضوع عن طريق التفريق؛ والمقصود بذلك هو نقلها من مقام الصفة ـ أي {ص$_ء$ } ـ إلى مقام الموصوف الذي يستحق أن تُسنَد إليه هو بدوره صفات خاصة به، فيكون التثبيت بمنزلة عامل يدخل على الاسم الموصوف بالصفة المذكورة، فينتزع منه هذه الصفة باعتبارها موصوفا جديدا؛ ويمكن صوغ هذه العملية بالشكل التالي:

ثا(س {ص$_ء$ }) = ص$_ء$ { }

حيث 1 ≥ء ≥ ن.

3.2.2 ـ عملية الإلحاق (لنرمز إليها بـ«حا»): تقتضى هذه العملية تحويل الموصوف الجديد مرة ثانية إلى مقام صفة يجوز إسنادها بوجه من الوجوه إلى موضوع خطابي جديد ـ أي ع { } ـ غير الموضوع الخطابي الأصلي الذي انتُزِعَت منه، بمعنى أنه بفضل عامل «الإلحاق» تصبح أوصاف الموضوعات الخطابية أوصافا لموضوعات أخرى؛ وقد تصاغ هذه العملية على الصورة الآتية:

حا(ص$_ء$ { }) = ع {ص$_ء$}.

أما إيرادنا للقيد: «بوجه من الوجوه»، في تعريف هذه العملية، فالقصد منه هو أن نبرز أن هذا الإلحاق يتخذ شكلين متميزين:

أولهما، الإلحاق الذي يحفظ صفة الموصوف الأصلي في كيفها، سلبا (−) كان أو إيجابا (+)، وندعوه بـ«الإلحاق المباشر» (حا$^+$) ونصوغه كما يلي:

حا$^+$([+][−]ص$_ء$ { }) = ع {[+][−]ص$_ء$ }.

وثانيهما، الإلحاق الذي يعكس صفة الموصوف الأصلي في الكيف، فتصبح سالبة في الموصوف الجديد إذا كانت موجبة في الموصوف الأصلي وموجبة في الجديد إذا كانت سالبة في الأصلي، ونسميه بـ«الإلحاق غير المباشر» (حا$^-$).

حا$^{-}$([+][−]ص. { }) = ع {[−][+]ص. { }}،

حيث يظهر أثر هذا الإلحاق الثاني في انقلاب ترتيب القيمتين [+][−] إلى عكسه، أي [−][+].

ولما كانت الموضوعات التي تنطبق عليها الصفة تتفاوت مراتبها بتفاوت درجات تحقيقها لهذه الصفة، فإن عملية «الإلحاق»، سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، تقتضي أن تتخذ اتجاهات ثلاثة: فإما أن تنتقل الصفة من موضوع ينزل مرتبة عليا في هذا التحقيق إلى موضوع ينزل مرتبة دنيا، وإما العكس، فيتم الانتقال من الأدنى إلى الأعلى، وإما أن تنتقل هذه الصفة من موضوع إلى موضوع آخر في نفس الرتبة. وهكذا نميز بين آثار ثلاثة في كل من الإلحاقين: المباشر وغير المباشر.

ـ الإلحاق المباشر، حا$^{+}$:

< حا$^{+}$([+][−]) = حا$^{+}$ الأَوْلى

> حا$^{+}$([+][−]) = حا$^{+}$ الأدنى

= حا$^{+}$([+][−]) = حا$^{+}$ المساوِي

ـ الإلحاق غير المباشر، حا$^{-}$:

< حا$^{-}$([+][−]) = حا$^{-}$ الأَوْلى

> حا$^{-}$([+][−]) = حا$^{-}$ الأدنى

= حا$^{-}$([+][−]) = حا$^{-}$المساوي

3 ـ التقويم السُلَّمي لقياس التمثيل

إن أول ما يجب التنبيه عليه هو أن «مبدأ المراتب» يبدو مركوزا في استعمالات اللسان الطبيعي؛ فحينئذ لا عجب أن نجد آثارا لهذا المبدإ، بل نجد جهودا موفقة لتقنين هذه المراتب واستيفاء شروطها عند كل من جعل من النظر الطبيعي وسيلة لتحصيل المعرفة، يتساوى في ذلك بعض فلاسفة اليونان ونظار الإسلام، وإن تفاوتت الفئتان من المفكرين، بسبّب مقتضيات تداولية معينة، في درجة التبصر والتبصير بدور التفكير المرتبي في إنتاج المعرفة.

ولئن كان هذا الموضع ليس محلا لبسط هذه المسألة، فلا نرى بأسا من الإشارة إلى أن أرسطو جاء في كتاب **الجدل** بنظر مرتبي متميز[10] وإلى أن نظار الإسلام وأصولييه

---

(10) أرسطو، كتاب الجدل، المقالة الثالثة، نقل أبي عثمان الدمشقي، في منطق أرسطو، الجزء الثاني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 116أـ120ب، 1ـ5، ص. 555ـ573.

تكلموا في المراتب بما يدعو إلى الإعجاب، فضلا عن لطائف المعاني في باب المدارج التي اشتهر بها أهل المقامات وأرباب الأحوال.

1.3 ـ أصول التفكير المـرَتَّبي

نجد عند أرسطو تمييزا بين علاقات ذات صبغة ترتيبية، نذكر منها العلاقات الآتية:

أ ـ **علاقة التماثل**، وهي التي مقتضاها التشابه أو التساوي بين النسبتين أو «التناسب»؛ ومثالها قولنا:

[4] ـ اعلمْ أن الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب.

ومعروف أن هذه العلاقة قد تصاغ على الشكل التالي:

س/ع مثل ف/ص أو

س/ع = ف/ص

حيث الحروف س وع وف وص ترمز إلى حدود أربعة كما في مثالنا السابق والعلامة / ترمز إلى النسبة(11).

ب ـ **علاقة التفاضل البسيط**، وموجَب هذه العلاقة وجود أحد الشيئين في رتبة تعلو على رتبة الآخر؛ ومثاله هو:

[5] اعلمْ أن السعادة أفضل من العافية.

ونستعمل العلامة ≫ للدلالة على التفاضل أو قل إن شئت «الأفضلية» أو «التفضيل»، فنكتب

إذا (س ≈ ع)، فإن (س ≫ ع) أو (ع ≫ س)

حيث العلامة ≈ ترمز إلى التقارب بين الشيئين، ذلك أن أرسطو يشترط في حصول السؤال عن التفاضل بين الشيئين، أن يكونا متقاربين لا متباعدين، وقريبين منا لا بعيدين عنا، وأن يعرض لنا الشك في أيهما أفضل

---

(11) رب معترض يقول بأن الترتيب لا يكون إلاّ بين العناصر المتفاوتة فيما بينها، في حين لا تفاوت في علاقة التماثل؛ قد يصح ذلك في الاستعمال العادي للفظ «الترتيب»، لكنه لا يصح في الاصطلاح الرياضي، فهناك ضروب مختلفة من الترتيب، منها الترتيب الذي هو عبارة عن علاقة متعدية لا انعكاس فيها ولا تناظر، وهو «الترتيب الأقوى»، ومنها الترتيب الذي هو عبارة عن علاقة متعدية تقبل الانعكاس ومخالفة التناظر، وهو ما يعرف بـ «الترتيب الأخس»، وعلاقة التماثل هي من هذا الضرب الأخير من الترتيب؛ أضف إلى ذلك أنه يجوز في التماثل أن يكون المتماثلان في رتبتين مختلفتين، فرتبة الخمر فوق رتبة النبيذ من حيث قوة الإسكار، والخمر والنبيذ لا نزاع في أنهما متماثلان، وإلاّ ما تعاطى الأصوليون لقياس أحدهما على الآخر.

ج ـ **علاقة التفاضل المركب**: مقتضاه أن نقارن بين نسبتين، فنجعل التفاضل بين حدي النسبة الأولى أكثر أو أقل من التفاضل بين حدي النسبة الثانية؛ ومثاله:

[6] اعلمْ أن العافية تفضل المال بأكثر مما يفضل العمل العلم.

وميزة هذه العلاقة أنها من جهة تشبه التماثل، إذ تتضمن أربعة حدود كما يتضمنها ومن جهة ثانية تشبه التفاضل البسيط، إذ تنبني على أصل تفضيلي كما ينبني عليه، مما يجعلها صيغة أعم تصلح لأن تُستنتَج منها ضروب مختلفة من التفاضل بما فيها التفاضل البسيط؛ وقد احتاج أرسطو إلى إيراد هذه العلاقة لكونه انتقل إلى تحديد علاقة التفاضل في مجال عملي هو «مجال المقاصد والوسائل»، وهنا نستخرج من أرسطو نوعين من التفاضل المركب، نسمي أحدهما «التفاضل الموافق» والثاني «التفاضل المخالف»:

ـ **التفاضل المركب الموافق**، ومقتضاه أن نفاضل بين فضل المقصد على المقصد وبين فضل الوسيلة على الوسيلة، فيكون المقصد أفضل من الوسيلة وتكون الوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل؛ ومثاله:

[7] ـ اعلمْ أن السعادة تفضل العافية بأكثر مما يفضل التأمل العلاج،

مع العلم بأن التأمل بوصفه أفضل الفضائل هو، عند فلاسفة اليونان، وسيلة السعادة وأن العلاج هو وسيلة العافية.

ـ **التفاضل المركب المخالف**، ومقتضاه أن نفاضل بين فضل المقصد على مقصد ثان وبين فضل هذا المقصد الثاني على وسيلته، علما بأن وسيلة المقصد الأول أفضل من وسيلة المقصد الثاني؛ فتكون حينئذ الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل من المقاصد المفضولة؛ ومثاله:

[8] اعلمْ أن السعادة تفضل العافية بأكثر مما تفضل العافية العلاج.

هذا متى أردنا حصر التفاضل المركب في البنية المقصدية كما جاءت عند أرسطو، وإلا، فيجوز من حيث المبدأ أن نعمم هذه العلاقة، فنجري على الحدود أو بالأحرى المواقع الأربعة المركبة في نسبتين متفاضلتين كل عمليات النقل والقلب والإبدال التي تسمح بها عملية التناسب، فنحصل على مزيد من ضروب التفاضل المركب، ونجد محاولة لتعميم هذه العلاقة عند أرسطو نفسه[12].

كما يمكن أن نستخرج بعض القواعد التي تضبط تركيب هذه العلاقات الثلاث وتضبط الاستنتاج منها، مفردة أو مجتمعة.

---

(12) أرسطو، المصدر السابق، 119أ، 17ـ30، ص. 567ـ568.

3.1.1 ـ قاعدة قلب الأوسط: إذا كانت نسبة الأول إلى الثاني مثل نسبة الثالث إلى الرابع، فإن نسبة الأول إلى الثالث مثل نسبة الثاني إلى الرابع؛ وصيغتها الرمزية هي:

إذا (س/ع = ف/ص)، فإن (س/ف = ع/ص)،

مع حفظ الرموز لمدلولاتها السابقة

3.1.2 ـ قاعدة توارث المتماثلين للتفاضل: إذا اتصف أحد المثلين: س/ع، بصفة تفاضلية مخصوصة، فإن المثل الآخر: ف/ص، يتصف بها كذلك، كالتفاضل بين حدي المثل وفضل المثل الواحد على غيره؛ ويمكن اختصار هذه القاعدة في قولنا: «تفاضل الشيء تفاضل مثله»؛ وصورتها الرمزية:

إذا (س/ع = ف/ص)، فإن (صا(س/ع)= صا(ف/ص))،

حيث ترمز صا إلى الصفة التفاضلية، مع احتفاظ الرموز الباقية بدلالاتها.

3.1.3 ـ قاعدة تفاوت التفاضل المشترك: إذا كان أول الشيئين يفضل شيئا ثالثا بأكثر مما يفضل الثاني هذا الثالث، فإن الأول أفضل من الثاني؛ ويمكن أن تكون صيغتها الرمزية كالتالي:

إذا (س//ف ≫ ع//ف)، فإن (سـ ≫ ع)،

حيث تفيد // هنا معنى «نسبة فضل الحد الأول على الحد الثاني».

3.1.4 ـ قاعدة قلب التفاضل: إذا كان أحد الشيئين أخف ضررا من الآخر ـ أي أفضل منه من جهة الإضرار ـ فهو أجلب منفعة منه ـ أي أفضل منه من جهة النفع ـ؛ وقد نصوغ هذه القاعدة كما يأتي:

إذا (س/ضر ≪ ع/ضر)، فإن (سـ/نف ≫ عـ/نف)،

يشير الرمز ضر إلى «الضرر» والرمز نف إلى «المنفعة» وتحتفظ الرموز الأخرى بمعانيها.

3.1.5 ـ قاعدة جمع التفاضل المركب: إذا كان فضل الأول على غيره أكبر من فضل الثاني عليه وكان فضل الثالث على غيره أكبر من فضل الرابع عليه، فإن فضل الأول والثالث على غيرهما أكبر من فضل الثاني والرابع عليه؛ وقد نصوغ هذه القاعدة كما يأتي:

إذا (س//م ≫ ع//م) و(ف//ن ≫ ص//ن)،
فإن (س وف//م ون)≫ (ع وص//م ون)

3.1.6 ـ قاعدة تفاضل الأطراف: إذا كانت إحدى المجموعتين تفضل الأخرى، فإن أفضل عنصر في المجموعة الفاضلة أفضل من أفضل عنصر في المجموعة المفضولة،

والعكس بالعكس[13]؛ وقد تكون صيغتها الرمزية هي:

إذا كانت سا ≫ عا و{س} ≫ سا-{س} و{ع} ≫ عا- {ع}، فإن س ≫ ع، والعكس بالعكس أيضا.

حيث سا وعا ترمزان إلى مجموعتين مختلفتين و{س} {ع} إلى مجموعتين مفردتين وسا-{س} أو عا-{ع} إلى الفرق المجموعي الذي هو جملة العناصر التي تنتمي إلى سا أو عا ولا تنتمي إلى {س} أو {ع} علَى التوالي.

ويكفي هذا القدر لبيان أن مبدأ التفاضل كما فصله أرسطو يقوم على مبدإ الترتيب المحدِّد للسلم الاستدلالي[14]، ولا نريد أن نسترتسل في الاستعراض التاريخي لنظرية التفضيل، فنتتبع معالمها عند المتكلمين المسلمين في تحليلهم الدقيق وصوغهم المحكم لمعاني الحسن والقبح ولضوابطهما الشرعية والعقلية، علما بأن هذا المبحث، على أهميته القصوى، لم ينل حظه بعد من التناول الآخذ بالأدوات والمناهج العلمية المضبوطة، مع عقدنا العزم - إن شاء الله - أن نساهم في بحث لاحق في استخراج البناء العام لنظرية التحسين والتقبيح عند المتكلمين.

وغني عن البيان كذلك أن فائدة الأصوليين في دراسة الاستدلال القياسي كانت كبيرة، فقد وصفوا البنية القياسية وحددوا عناصرها وبينوا مسالكها وصنفوا أشكالها، ورتبوا قواعد كل صنف منها ورسموا مختلف وجوه الاعتراض عليها، ووضعوا شروطها وأحكموا تفصيلها.

ومن طريف ما أتوا به أنهم قابلوا بين القياس التمثيلي في أصنافه ومبادئه وبين الاستدلال البرهاني الصوري في ضروبه وقوانينه، وخلصوا بعد تقليب النظر فيهما إلى وجوب الأخذ بقياس التمثيل في تحليل الخطاب الطبيعي الذي يمثله في أجلى مظاهره المصدران الإسلاميان: **القرآن الكريم والحديث الشريف**، وذلك لما ينطوي عليه هذا الخطاب من خصوصيات تعبيرية ومميزات مضمونية تقصر عن أدائها إمكانات البرهان الصوري.

2.3 - مقابلة السلم الحجاجي بقياس التمثيل

لنقابل الآن بين قوانين السلم الحجاجي التي ذكرناها وقوانين القياس الحجاجي كما استخرجنا خصائصه.

---

(13) أرسطو، نفس المصدر، 117ب، 32-40.

(14) للإطلاع على مزيد التفصيل لنظرية أرسطو في باب التفاضل، انظر المقالة:
L. FREY: «Sur des pensers anciens... Analogies et Préférences», **Mathématiques et Sciences humaines**, 17e année n° 68, 1979, p. 5-25.

3.2.1 ـ **الترتيب السُلّمي وترتيب الأحكام الشرعية**: إن القانون الذي يسمح ببناء السلم يعتمد أساسا علاقة الترتيب، وقد رأينا أن هذه العلاقة في القياس تتولد من تمايز وجوه انطباق الصفات على الأفراد، فقد تَصْدُق الصفات على الأفراد صدقا متفاوتا يتأرجح في درجات مختلفة بين طرفين متباينين هما: الانطباق الكلي وعدم الانطباق الكلي.

وإذا نحن نظرنا في الأحكام الشرعية بمقتضى هذه العلاقة، فإننا نجد أن الأصوليين وضعوا لها تصنيفا سُلّميا، فقد رتبوها بجعل الواجب (أو الفرض) والحرام في طرفي السلم تتوسطهما درجتا المندوب والمكروه بينهما المباح المطلق؛ وفي هذا يقول ابن حزم:

«مراتب الأوامر في الشريعة كلها خمسة لا سادس لها وهي حرام وهو الطرف الواحد وفرض هو الطرف الثاني وبين هذين الطرفين ثلاث مراتب فيلي الحرام مرتبة الكراهية[. . .] ويلي مرتبة الفرض مرتبة الندب [. . .] وبين هاتين المرتبتين المباح المطلق»[15].

ومعلوم أن هذا الترتيب السلمي يدخل في الصنف الذي يجمع بين حدين متباينين، والذي يتعذر تطبيق قوانين السلم الحجاجي عليه لعدم خضوعه لاتجاه معين، مثل القانون الذي ينص على أن كل قول في السلم الموجه يلزم عنه ما قبله فيه، وقانون الخفض وهكذا؛ لكن يجوز لنا أن نحوله إلى سلمين موجَّهين، وذلك بأن نشطره نصفين اثنين أحدهما موجه إلى الحث على الفعل والثاني موجه إلى الحث على الترك:



وماصح بشأن الصفات والأحكام، يصح بالنسبة للاستدلالات التي تقوم على مبدإ تداولي عام هو: «ما كان كثيره مقدورا، فقليله مقدور» أو على عكسه «ما كان قليله غير مقدور، فكثيره غير مقدور» فمبناها هي الأخرى على علاقة الترتيب المنشئة للسلم.

وليس غريبا حينئذ أن ينظر من كان يعنيهم أمر تحليل الخطاب من المتقدمين

(15) ابن حزم: **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، ط. الأولى، المجلد الأول، 1978، ص. 587.

(كالأصوليين) في هذه الاستدلالات السُلمية، ويحرروا شروطها ويضبطوا ترتيبها؛ فيميزوا بين ضربين من القياس: أحدهما يكون فيه الإلحاق صُعُدا، وهو قياس الأَوْلَى الطردي والآخر يكون فيه الإلحاق نُزُلا، وهو قياس الأدنى الطردي.

ومن أوضح الأمثلة على تطبيق قياس الأولى، الأفعال التي تحث على الترك نحو الأقوال التي تحكم بإباحة الترك وبالكراهية والتحريم؛ فما كان قليله مباح الترك أو مكروها أو حراما، فكثيره مباح الترك أو مكروه أو حرام على التوالي.

وأما الاستدلال بقياس الأدنى، فيجري في الأقوال التي تحث على الفعل، مثل الأقوال التي تحكم بإباحة الفعل وبالندب والوجوب؛ فما كان كثيره مباح الفعل أو مندوبا أو واجبا، فقليله مباح الفعل أو مندوب أو واجب على التوالي.

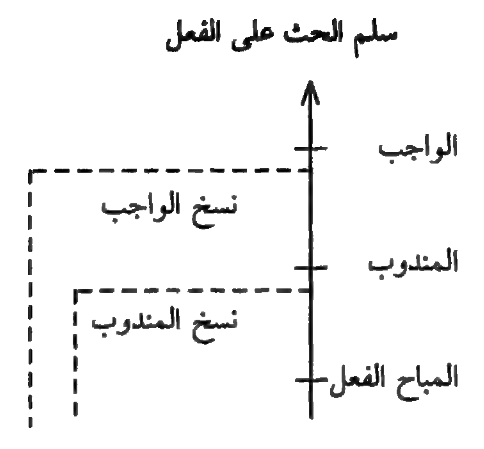
ومتى وعينا شروط هذين القياسين، تبين لنا أن المثال المتداول الذي يُستدَلُّ فيه من تحريم الخمر على تحريم النبيذ، استدلال غير مشروع **منطقيا**، نظرا لأن الضابط في الإنتاج السلمي في حالة التحريم، أن ينتقل المستدل من القليل إلى الكثير لا العكس؛ وقد حدا هذا الإخلال بشرط السُّلَّمية ببعض الفقهاء إلى عدم تحريم النبيذ، ذلك أنه لا يترتب على تحريم الكثير تحريم القليل.

2.2.3 ـ قانون الخفض والنسخ الأخس: إذ عرفتَ أن «قانون الخفض» يوجب النزول في السلم عند دخول النفي على القول، فاعلمْ أنه قد جرى به العمل عند الفقهاء فيما يعرف بـ«نسخ الأحكام»؛ ويعتمد هذا النسخ عندهم طرقا مختلفة كما يتضمن درجات متفاوتة، فقد نميز فيه ثلاثة أنواع نسميها على التوالي «النسخ الأخس» و«النسخ الأوسط» و«النسخ الأقوى».

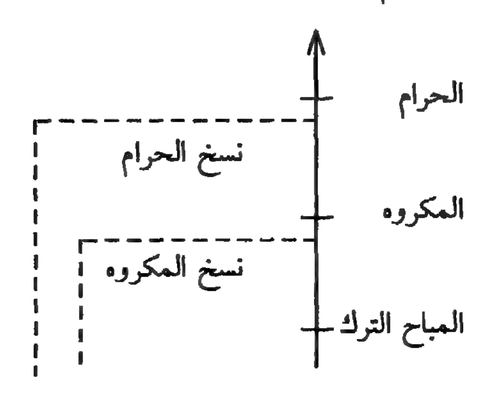
ـ إذا نُسِخ الحكم الشرعي **نسخا أخس** باستعمال صيغ التخفيف نحو «لاجناح»، جاءت أوصافه على شرط الخفض:

- ـ إذا نسخ الواجب بصيغة التخفيف نزل إلى أقرب المراتب، وهو المندوب،
- ـ إذا نسخ الحرام بصيغة التخفيف انتقل إلى أقرب المراتب، وهي المكروه،
- ـ إذا نسخ المندوب بصيغة التخفيف نزل إلى المباح فعله،
- ـ إذا نسخ المكروه بصيغة التخفيف انتقل إلى مباح تركه.

سلم الحث على الفعل



سلم الحث على الترك



3.2.3 ـ قانون تبديل السلم والنسخ الأقوى: أما القانون المسمى «قانون تبديل السلم»، فيضاهي قواعد «النسخ الأقوى» و«النسخ الأوسط»؛ ويكون النسخ الأقوى بصيغة «افْعَلْ» أو «لاَ تفعل» بحسب صنف الحكم:

- إنْ نُسِخ الواجب بلفظ «لا تفعل»، انتقل إلى الحرام،
- إن نسخ الحرام بلفظ «افعل»، انتقل إلى الواجب،
- إن نسخ المكروه بلفظ «افعل»، انتقل إلى الواجب،
- إن نسخ المندوب بصيغة «لا تفعل»، انتقل إلى الحرام.

يتبين أن النسخ الأقوى ينتقل بالحكم، إما من سلم الحث على الفعل إلى سلم الحث على الترك أو العكس؛ بيد أنه يبدو واقعا في الإخلال بعلاقات التقابل المنطقي بين السلـَّمين كما مضى بيانها، فبدَلَ من أن ينتقل نسخ الواجب إلى إثبات المباح تركه وينتقل نسخ المندوب إلى إثبات المكروه، فإنه ينتقل إلى درجة أعلى، وهي الحرام؛ وبدَلَ أن

ينتقل نسخ الحرام إلى إثبات المباح فعله وينتقل نسخ المكروه إلى إثبات المندوب، فإنه ينتقل إلى درجة أعلى، وهي الواجب؛ لكن يبقى في الإمكان تعليل هذا الإخلال، وذلك بأن نؤول نسخ الواجب والمندوب بأنه انتقال إلى إباحة الترك مع دفع إباحة الفعل، وهذا هو معنى «الحرام»، وأن نؤول نسخ الحرام والمكروه بأنه انتقال إلى إباحة الفعل مع دفع إباحة الترك، وهذا هو معنى «الواجب».

وفضلا عن كون قانون «تبديل السلم» اتُّبع في نسخ الأحكام الأقوى، فليْسَ الضربُ من القياس الذي يسميه الأصوليون «قياس العكس»، والذي يتم فيه الإلحاق بالنفي أو باصطلاحنا «الإلحاق غير المباشر» ، إلا الاستدلال بهذه القاعدة السُلَّمية.

4.2.3 ـ قانون القلب والنسخ الأوسط: يتم النسخ «الأوسط» عند قيام مانع يُسَوِّغ تخلف الحكم الشرعي، وهو ما يعرف بـ«الترخيص»؛ ومن قواعده أنه:

أ ـ إذا رُخِّص في الواجب، انتقل الحكم إلى مرتبة إباحة الترك أو إلى مرتبة الحرام.

ب ـ إذا رخص في الحرام، انتقل إلى مرتبة إباحة الفعل أو إلى مرتبة الواجب.

ولما كان قانون القلب يقضي بانقلاب قوة الدليل عند دخول النفي، فإن النسخ «الأوسط» ينضبط به، فما كان يحث على الفعل حثا أقوى، يصبح بالترخيص حثا أخس على الترك، والعكس بالعكس، كما ينضبط به تحول القياسين: الأَوْلَى والأدنى، أحدهما إلى الآخر، فما كان في قياس الأَوْلى دليلا أقوى على التحريم مثلا، ، يصير بإدخال النفى في قياس الأدنى دليلا أخس على إباحة الفعل، والعكس بالعكس؛ وهكذا، بالنسبة للجهات الشرعية الباقية.

4 ـ نتائج التقويم السُلَّمي لقياس التمثيل

يتضح من هذه المقابلة بين القواعد الخطابية الضابطة لمراتب الحجاج وبين الاستدلالات القياسية التي استخرجها محللو النصوص الشرعية، أن التماثل بينها يكاد يكون تطابقا تاما، وأن مظهر الاختلاف بينهما ليس إلا في اللفظ والصياغة؛ ويترتب على هذا التقويم السلمي لقياس التمثيل نتائج مخصوصة نأتي على ذكرها الآن.

1.4 ـ اتساع مجال الاستدلالات القياسية

ليست الاستدلالات القياسية استدلالات معزولة، بمعنى أن استعمالها لا يفيد إلا في قطاع محدود مختلف في مقتضياته التداولية عن التخاطب العادي. فلما كانت العمليات التي تتدخل في تشكيل القياس من «تفريق» و«تثبيت» و«إلحاق»، من جهة، عمليات خطابية تتحكم في كل بناء للخطاب، وكانت القواعد الخطابية للسلم، من جهة ثانية، لا تختص

بخطاب دون آخر، وإنما تجري على كل خطاب طبيعي، أيا كان مستواه، فإن ما يصدق على هذه العمليات وتلك القواعد، يصدق كذلك على الأقيسة التي ليست سوى أدلة مبنية من هذه العمليات ومردودة إلى تلك القواعد.

علاوة على ذلك، فقد تقدم في الفصل الأول من الباب الأول أن بعض محللي الخطاب الشرعي أنفسهم درجوا على إيراد الاستدلال القياسي في باب «الدلالات»، وأسموا طريق «الإلحاق المباشر» فيه بـ«دلالة المفهوم الموافق» وطريق «الإلحاق غير المباشر» بـ«دلالة المفهوم المخالف»، كما مضى أن لفظ «الدليل» كان يحمل عندهم معنيين اثنين: الدليل بمعنى «الاستدلال» (أو الحجة) والدليل بمعنى «الدال» (أو اللفظ)؛ وهذا التأرجح بين الاعتبارين: الاستدلالي والدلالي، جعل أبحاثهم تَتَّسِم بالشمول واتساع الأفق وتنطوي على إمكانات لتعدية النتائج التي توصلوا إليها إلى خطابات أخرى غير الخطاب الشرعي.

2.4 ـ انبناء الخطاب الطبيعي على الاستدلال القياسي

إن الاستدلالات القياسية هي الآليات التي يتكاثر بها النص ويتماسك بها الخطاب، إذ بفضل هذه الآليات تُرَكَّب الجمل فيما بينها لتنشئ قطعا خطابية موحدة، كل قطعة منها بُنيان من طبقات ترتبط قياسيا مثنى مثنى، ذلك أن محمولات أو صفات كل زوج من جُملها، إما أن تتماثل أو تتباين، وهي في تماثلها أو تباينها، إما أن توجد على مستوى واحد، أو على مستويين اثنين؛ وإن وُجِدَت على مستويين، اتجهت اتجاهات ثلاثة، إما من الأعلى إلى الأدنى أو من الأدنى إلى الأعلى أو من المساوي إلى المساوي، كما أن هذه الأزواج من الصفات لا يوالي بعضها بعضا باطراد، بل كثيرا ما تتداخل عناصرها شاهدةً على ثراء الخطاب: فقد توجد عناصر الزوج المقيس بعضه على بعض في مواضع متباعدة من النص، تتخللها أزواج أخرى يزيد تعقدها أو ينقص، بل إن كل عنصر من هذه العناصر قد تنشأ عنه جمل تنتظم، على مستوى مختلف، في أزواج جديدة تفتح بدورها، اتجاهات قياسية أخرى، وهكذا تأخذ الأزواج في التزايد متشابكة إلى أن يبلغ النص نهايته.

ومتى عرفتَ أن الآليات القياسية التي تتحكم في بناء الخطاب الطبيعي، تقوم في عمليات «التفريق» و«التثبيت» و«الإلحاق»، وأن هذه الآليات الاحتجاجية هدفها الإفهام، تبينتَ أن أساليب البيان مثل «المقابلة» و«الجناس» و«الطباق» وغيرها، ليست طرق اصطناع التحسين والبديع، وإنما هي أصلا، أساليب للإبلاغ والتبليغ.

ويجدر أن نشير هنا إلى ظاهرة لغوية أسيئ تأويلها، وهي ظاهرة «الحشو الدلالي». فمثلا لو قال القائل:

[9]ـ ينقسم هذا المقال إلى قسمين اثنين لا ثالث لهما،

فإنه يكون بحسب معيار الفائدة الدلالية المنطقية، قد قال أكثر مما يجب، إذ كان يكفيه أن يقول:

[10]ـ ينقسم هذا المقال إلى قسمين.

لكن، بمقتضى معيار التداول والحجاج، يتبين أن لتوسيع الجملة بواسطة «اثنين لا ثالث لهما» مبررات كافية؛ ذلك أن الجملة: «ينقسم العرض قسمين» تفتح اتجاهات خطابية حجاجية تتلاءم واستئنافا يزيد أو ينقص من عدد الأقسام، لكن التقييد بـ«اثنين» يقلص هذه الإمكانات الاتجاهية، فلا يأذن إلا بالاستئناف الذي يزيد في عدد الأقسام، وظهور القيد الثاني «لاثالث لهما»، يرفع هذا الإمكان الاتجاهي، ويوجه القول المذكور إلى التدليل على مدلول يتعلق بقسمين لا أقل ولا أكثر.

3.4 ـ ثراء الاستدلال القياسي

إذا كانت السمة المميزة للاستدلال في الخطاب الطبيعي، هي أنه قياسي وحجاجي (لا برهاني)، فليس يلزم عن ذلك أنه أضعف استدلالية من المقال الصناعي كالمقال الرياضي.

فليست وظيفة الخطاب الطبيعي أن ينجز عمليات حسابية آلية، وإنما هو:

أ ـ خطاب متعدد الوظائف تتداخل فيه المستويات وتتزاوج فيه الأقوال ويتمازج فيه العرض بالاعتراض.

ب ـ خطاب موجه توجيها عمليا تتداخل فيه الوقائع مع القيم والمعطيات مع المَبْنِيات والمعانى مع المباني.

ج ـ خطاب مفتوح فتحا مستمرا تُبنى موضوعاته بناء تدريجيا ويُعوَّل في هذا البناء على معارف المخاطَب ويُتْرك له فيه جانب من المبادرة.

وما ينبغي أن نطلب من الخطاب الطبيعي أن يسلك سبل البرهان، وإلا كنا كمن يطمع في محال، إذ نطلب أن نقيس الشيء بغير المقياس المُعد له أو، بعبارة ابن خلدون، كنا كمن «رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال»[16]، ولو حاولنا ذلك، لانقطع هذا الخطاب عن مهامه وانقلب إلى «لاَ خطاب» وانحبس في متوالية على غير شروط النطق.

وما سعى متكلم قط إلى عرض كل المقدمات التي ينبني عليها كلامه أو إلى تحديد كل مفاهيمه تحديدا نهائيا وضبط كل مضمون متصل بها، أو سعى هذا المتكلم إلى تبيان كل مقاصده وإجلاء كل علائق كلامه بالمقام، أو سعى إلى الانتقال في كلامه بمراقبة تامة

---

(16) ابن خلدون: **المقدمة**، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية بمصر، ص. 469.

وإحكام كامل؛ وعلى تقدير أن أحدا استفرغ الوسع في ذلك، ما كان له أن يتخطى المرحلة الأولى التي هي ذكر مسلمات كلامه كلها، لأنها لا تحصى ولا تحصر. وإذا كانت حاله في البداية كذلك، فأنّى له أن يُبَلِّغ (بكسر اللام مع التشديد) مراده ويَبْلُغَ غايته.

وإذا وجب أن نسلم بحجاجية الطرائق الاستدلالية التي يَدْرُج عليها كل متكلم وبالصبغة القياسية لهذه الحجاجية، بطل الادعاءان الآتيان: الادعاء بعدم حاجتنا إلى اعتبار الأدلة القياسية عند التنظير لتحليل الخطاب، والادعاء بأن القياس وَقْفٌ على قطاع فكري دون آخر، كأن نقول بأن علم الكلام قياسي والفلسفة برهانية.

فالادعاء الأول يكذبه ما بيناه من كون أدلة القياس ليست، مبدئيا، سوى قواعد خطابية، ومن كونها، تاريخيا، صُنِّفَت أشكالها ورُتِّبَت قوانينها في إطار المحاولات الأولى للتنظير لتحليل الخطاب التي انطلقت مع تحليل النص الشرعي.

أما الادعاء الثاني، فلا يخلو من أحد الأمرين: إما أنه مبني على طريق برهاني، وإما أنه مستنتج بطريق الحجاج. وقد سبق لنا أن أثبتنا امتناع البرهان على كل قول طبيعي، إذ يفضي إلى الخروج عن شروط التداول الخطابي، وهو أمر محال، والمفضي إلى المحال محال؛ ولما كانت هذه الدعوى هي نفسها صيغت في قالب الخطاب الطبيعي، فقد انتفت برهانيتُها وثبتت حجاجيتها؛ أضف إلى ذلك أنه إذا وضعنا في الاعتبار ما يمكن أن يلزم عن هذه الدعوى من أن كل ما هو حجاجي يعوق سبل المعرفة العلمية، وقعت هذه الدعوى نفسها تحت هذا الحكم، فهي كذلك حجاب آخر يُسدَل بيننا وبين المعرفة.

4.4 ـ فائدة البحث الأصولي في تحليل الخطاب

لن نجانب الصواب إن ادعينا أن أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليون من مقدمات في تحديد الدلالات وتصنيفها، وما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات وطرق التأويل.

ولن نزداد بعدا عن الصواب إن قلنا بأن في أبحاث الأصوليين ما يمكن أن نستفيد منه في إنشاء نظرية صالحة لمقاربة أنواع الخطاب الطبيعي، وينهض دليلا على ذلك ما أثبتوه في باب «الاقتضاء» و«المفهوم» من قواعد خطابية تفاجئنا بمضاهاتها لما يُعْرَض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة وكأنه فتح علمي جديد.

ثم إنه لن تُنسَب إلينا تهمة النزعة التراثية ـ أو قل إن شئت «التراثانية» ـ إذا نحن ذهبنا إلى أن الإنتاج الأصولي يحتوي على عناصر ضرورية لبناء منطق الاستدلال الخطابي، هذا المنطق الذي تتضافر الآن في وضع أسسه وتحديد بنياته جهود الفلاسفة واللسانيين والمناطقة جميعا.

وختاما نجمل القول فيما تقدم، فنقول:

أ ـ إن الاستدلال القياسي التمثيلي يستند إلى مسلمات «الحوارية» و«الوصفية» و«البنائية» و«الترتيبية»، وينبني على عمليات «التفريق» و«التثبيت» و«الإلحاق».

ب ـ إن هذه المسلمات الأربع والعمليات الثلاث المختصة بالخطاب القياسي التمثيلي تكون لازمة لكل إنتاج خطابي طبيعي، أيا كان مستواه وأيا كان مجاله.

ج ـ إن القوانين الخطابية الحجاجية لعبارات اللسان التي تقوم بينها علاقة تدرُّج أو علاقة ترتيب مثل قوانين «الخفض» و«التبديل» و«القلب» مردودة إلى مكونات القياس التمثيلي الحجاجي وأشكاله وقوانينه مثل الاستدلال بـ«الإلحاق المباشر» والاستدلال بـ«الإلحاق غير المباشر» وأصنافهما وقوانين الانتقال من أحدهما إلى الآخر والانتقال من مرتبة إلى أخرى فيهما.

ورتبنا على هذه الحقائق النتيجتين التاليتين:

أ ـ أن الاستدلال القياسي الحجاجي يحتوي الآليات التي يتوالد ويتكاثر بها كل خطاب طبيعي ويلتئم بها بناؤه ويلتحم.

ب ـ أن التنظير لتحليل الخطاب لا يستقيم بغير النظر في الآليات القياسية، أي بغير استقصاء آثارها في مختلف الأساليب البيانية وبغير صوغ هذه الآثار وضبط مستوياتها، علما بأن البيان ليس تنميقا للكلام ولا تحريفا لوظيفة الخطاب، وإنما تحقيق لأقصى إمكانات التبليغ تحقيقا يؤدي إلى انتهاض المخاطب بالعمل والتغيير.

الفصل الرابع

الاستعارة بين الحساب والحِجَاج

إذا اتضح لك أن القياس التمثيلي هو الأصل في تعلق الخطاب الطبيعي بعضه ببعض وتولد بعضه من بعض، فاعرفْ أنه على قدر ما تكون الظاهرة الخطابية من التغلغل في هذا الاستدلال الحجاجي، تكون درجتها من القوة التولدية والتوالدية للخطاب الطبيعي؛ ولا نعجب إذذاك من أن يكون الأسلوب الاستعاري أقدر الأساليب التعبيرية على إمداد الخطاب بقوة التفرع والتكاثر، فهو أشدها توغلا في العمل بالآليات التشبيهية التي هي عماد هذا الاستدلال الطبيعي.

ولا نشتغل هنا بتحقيق البنية التمثيلية للعبارة الاستعارية، لأن ذلك أمر مسلـَّم، ولا ينازع فيه إلا مكابر، ويكفي ما سلف ذكره من خواص هذه البنية للتأكد من كمال اتصاف هذه العبارة بها وبلوغها فيه مرتبة لا تدركها عبارة غيرها، كائنة ما كانت، وإنما شغلنا بالأساس هو أن نوضح مزيد رسوخ القياس التمثيلي في بناء الخطاب الطبيعي، فنبين كيف أن هذا الاستدلال من خلال الاستعارة لا يورِّث المتكلم القدرة على تكثير عباراته فحسب، بل يوِّرثه القدرة العجيبة على تكثير ذواته الخطابية.

وإذا كان توالد العبارات يشترك فيه الخطاب الطبيعي واللغة الصناعية، إذ ينهض به الاستدلال الحجاجي كما ينهض به الاستدلال البرهاني ولوأن التوالد بطريق الحجاج أوسع مجالا من التوالد بطريق البرهان، فإن توالد الذوات يختص به الخطاب الطبيعي من دون غيره؛ والسبب في ذلك يرجع إلى وجود اتساع في الاستدلال التمثيلي لا يوجد مثله في الاستدلال غير التمثيلي، وهو الذي يجيز الجمع والتفريق في الخطاب الطبيعي بما لا يجوز في اللغة الصناعية كما يجيز التبدل والتنقل في مراتب الأول بما لا يجوز في مراتب الثاني.

لذلك، لا يمكن أن تنفع المقتضيات الصورية والحسابية التي تختص بها اللغة الصناعية في ضبط هذا الاتساع الاستدلالي ؛ وحتى يتبين لك قصور هذه المقتضيات

الصناعية عن الوفاء بخصوصية هذا الاتساع الطبيعي، نذكر لك واحدا من هذه المقتضيات الحسابية التي تم تنزيلها على القول الاستعاري، ونتتبع ما لا نرضى من وجوه هذا التنزيل بالاعتراض والإبطال، ثم نعقب ذلك بما نراه أنسب المقتضيات الإجرائية لتوصيف وتحليل جوانب الاتساع الاستدلالي في القول الاستعاري.

1 ـ الاستعارة ومنطق الحساب

اعلمْ أن الدراسات البلاغية، قديما وحديثا، اقتبست من المنطق الصوري بعض أدواتها؛ ولم يقتصر هذا الاقتباس على أخذ بعض المفاهيم المنطقية من «مصطلحات» و«مقولات»، وإنما تعداه إلى أخذ «المبادئ النظرية» التي تستند إليها هذه المفاهيم؛ فقد انتقل إلى البلاغة معنى «الخبر»، وانتقل معه «مبدأ الفائدة»، ودخل إليها أيضا المفهومان القيميان: «الصدق» و«الكذب» ومعهما المبدأ الذي يستندان إليه، وهو «مبدأ مطابقة الحكم للواقع أو عدم مطابقته له»، كما انتقل إليها معنى «المقولة» وحمل معه مبدأه القاضي بـ«ترتيب الأجناس»، ودخل إليها كذلك المعنيان الدلاليان: «الحقيقة» و«المجاز» ومعهما المبدأ الذي يرتكزان عليه وهو «اللزوم».

واعلم كذلك أن من المفاهيم المنطقية المستحدثة التي أخذت تجذب إليها أنظار البلاغيين المعاصرين، نظرا لما تنطوي عليه من خصوبة نظرية وقدرة إجرائية، مفهوم «التابع*[1]».

وحدُّ التابع، كما تعلم، أنه «**طريقة للربط بين مجالين** ربطا يجعل كل عنصر من المجال الأول مقترنا **على الأكثر** بواحد من عناصر المجال الثاني»؛ ويُدعى المجال الأول بـ«مجال تعريف التابع» أو قل «المجال التعريفي»، وقد نطلق على عناصره اسم «المتبوعات»، ويدعى المجال الثاني بـ«مجال تقويم التابع»، أو قل «المجال التقويمي»، وقد نطلق على عناصره اسم «القِيم»؛ فالتابع إذن نوع متيميز من العلاقة، ويقوم هذا التميز، على الأخص، في كون التابع لا يقبل إلا قيمة واحدة لكل واحد من متبوعاته، مع جواز أن يكون للمتبوعَيْن المختلفين قيمة واحدة؛ وهذه الميزة ـ أي تعلق المتبوع الواحد بالقيمة الواحدة ـ هو الذي يجعل مفهوم «التابع» الأصلَ في دخول صفة الحساب على أفراد المجال التقويمي ـ أو القيم ـ، فكل ما أمكن ضبطه بواسطة تابع مخصوص، أمكن وصفه بالانتاجية الآلية.

---

(1) آثرنا استعمال مصطلح «التابع» في مقابل اللفظ الإنجليزي: «Function» على استعمال المصطلح المشهور: «الدالة»، لوجود مناسبة بين مدلوله الإصطلاحي ومدلوله اللغوي وقرب مدركها على فهم المتلقي، الأمر الذي قد لا يبدو متأتياً بنفس الوجه في لفظ «الدالة».

وقد نضرب مثالا للتابع بعلاقة «التأليف»؛ فالتأليف هو عبارة عن علاقة تربط بين مجموعة الكتب، أو «المؤلفات»، وبين مجموعة من الكتاب أو «المؤلفين»، بحيث يكون لكل مؤلَّف مخصوص(بفتح اللام المشددة) مؤلِّف(بكسر اللام المشددة») واحد بعينه؛ ولتكن المجموعة الأولى هي المؤلفات البلاغية التالية:

[1] ـ {دلائل الإعجاز، مفتاح العلوم، الإيضاح}

والمجموعة الثانية هي البلاغيون الآتية أسماؤهم:

[2] ـ {عبد القاهر الجرجاني، القزويني، السكاكي}؛

فحينئذ يمكن أن نُرتِّب العلاقة التالية بينهما:

[3] ـ {(دلائل الإعجاز، الجرجاني)، (مفتاح العلوم، السكاكي)، (الإيضاح، القزويني)}؛

فواضح لك أن هذه العلاقة لا تسند في أزواجها الثلاثة الكتاب الواحد إلى أكثر من كاتب واحد، فتستحق بذلك أن تكون لها رتبة التابع.

وقد استخدم البلاغيون هذا المفهوم الإجرائي في وصف وتحليل ركن من أركان البلاغة، ألا وهو «الاستعارة»!، وغرضنا هنا أن نقف على بعض وجوه استخدام التوابع المنطقية في تحليل الخطاب الاستعاري، وأن نتتبع حدود هذا الاستخدام في صياغة خصائص الاستعارة، ثم نبين كيف يلزمنا طلب نظرية ذات طابع حجاجي تكون أوفى بهذه الخصائص، نظرية ظفرنا بسماتها الأولى عند إمام البلاغيين عبد القاهر الجرجاني، وعَمِلنا من جانبنا على استكمال عناصرها في سياق ما أسميناه بـ«**النظرية الحجاجية التعارُضية**» للاستعارة.

فلنمض الآن إلى تقويم صياغة الاستعارة بواسطة التوابع، ثم ننعطف على الجانب الثاني الذي يتناول التحليل الحجاجي للاستعارة.

1.1 ـ صياغة الاستعارة بواسطة التوابع الدلالية

اعلمْ أن الخاصية التي تغلب على القول المجازي الاستعاري هي أن الجنس الذي يدخل فيه «المستعار» أو قل، إن شئت، «المستعار منه» يكون مباينا للجنس الذي يدخل فيه «المستعار له»؛ ومثاله قول القائل:

[4] ـ ضَحِكت الشمس

فإذا كان مراد هذا القائل بـ«الضحك» معنى «الإشراق»، فإن جنس المستعار ـ وهو «الضحك» ـ الذي يدخل فيه «الإنسان»، جنس مباين لجنس المستعار له، وهو «الشمس»، فليس أحد من أفراد الشمس يضحك ضحك أفراد الإنسان ؛ ولما خرج كل طرف عن

جنس الطرف الآخر في القول الاستعاري، فقد تعذر الحكم على هذا القول بالصدق أو الكذب، إن لم يَصِرْ هذا القول في حكم «اللغو» من جهة التقويم المنطقي المتعارف عليه.

واعلمْ أيضا أن القول الاستعاري، وإن احتمل أن يكون مخالفا للمقتضى القيمي للمنطق، هو قول مُحصِّل للفائدة الخبرية الطبيعية، بل إن فائدته تزيد قوة عن فائدة القول الذي يفسره على مقتضى الحقيقة؛ فالقول السابق [4] أقوى فائدة من العبارة التي تشرحه، وهي:

[5] ـ أشرقت الشمس.

وإذا كان الانتفاع بالقول الاستعاري لا يقل عن الانتفاع بالقول المفسِّر، إن لم يزد عليه، فكيف يا ترى نصوغ هذه الفائدة؟ وكيف نجعل القول الاستعاري عبارة تقبل الصدق والكذب وتستقيم على أصول المنطق المعلوم، مَثَلُها في ذلك مثل القول المفسِّر لها؟

1.1.1 ـ أصناف التوابع الدلالية: من الأصول المقررة في المنطق أن يحرر المنطقي **القواعد النحوية** التي تضبط التراكيب السليمة في لغته الرمزية، ثم **القواعد الدلالية** التي يتم بمقتضاها تأويل هذه التراكيب؛ ومن أشهر الصور التي تتخذها هذه القواعد، نذكر بالذات صورة «التوابع» كما حددناها أعلاه.

ولما كنا نريد الاشتغال بالقول الاستعاري، لا من حيث سلامة التركيب، وإنما من حيث فائدته الخبرية، لزمنا الوقوف على التوابع التي تتعلق بالمستوى الدلالي من لغة المنطقي، والتي تساعدنا على تحصيل طريقة لتقويم هذا القول، إن صدقا أو كذبا؛ وهذه التوابع الدلالية هي بالذات: «تابع الجنس» و«تابع الانتقاء» و«تابع التحقيق» و«تابع التعيين» و«تابع التأويل» و«تابع التقويم»، وسوف نبذل قصارى الجهد لتقريب مآخذ هذه العلاقات المتميزة وتعريفها بطريق نترك فيه استعمال الصياغة الرمزية حتى يسهل دَرْكها على أذهان القراء وتعم الفائدة، لاسيما وأن أغلب المعنيين منهم بمجال الاستعارة ذوو اختصاص أدبي صرف، فضلا عن أننا في وطننا العربي مازلنا لم نقتنع بعد بفائدة الجمع بين التكوين الأدبي والتكوين المنطقي.

1.1.1.1 ـ تابع الجنس: إذا كان القول المفيد يتألف أصلا من جزئين هما: «المُخْبَر عنه» (أو «الموضوع») و«المخبَر به» (أو «المحمول»)، فإن وجه هذا التأليف يجعله ينقسم قسمين: «قسم متجانس» و«قسم غير متجانس»؛ و**القول المتجانس** هو ما كان المُخْبَر عنه داخلا في جنس المخبَر به، أي يتميز بحصول تماثل الجنس بين الطرفين فيه، و**القول غير المتجانس** هو ما كان المخبر عنه خارجا عن جنس المخبر به، أي يتميز بحصول تباين الجنس بين هذين الطرفين فيه.

والغالب في استعمال الجمهور أن يدل لفظ «الجنس» على جملة من الأفراد المشتركة

في صفة فأكثر، غير أن هذا المدلول المتداول قد يوهم بأن هذه الأفراد يُشترَط فيها الثبوت الفعلي لهذه الصفة، والصواب أن تحقق هذه الصفة في الفرد ليس مطلوبا، بل يكفي أن يكون هذا التحقق ممكنا فحسب حتى ولو في عالم غير عالمنا المتعين، بمعنى أن يكون هذا الفرد مهيأ بوجه من الوجوه لقبول الاتصاف بهذه الصفة، وإن لم يمكنه أن يتصف بها في الحال؛ لذا، يليق بنا أن نضع تعريفا للجنس يتسع لهذا المعنى المعتبِر لجانب الإمكان، فنقول بأن جنس اللفظ هو **«جملة الأفراد الممكنة التي تحتمل إثبات هذا اللفظ لها أو نفيه عنها»**؛ وأما ما لا يحتمل هذا الإثبات ولا هذا النفي، فيُعد خارجا عن جنس هذا اللفظ؛ فلفظ «الإشراق» مثلا تدخل في جنسه «أفراد النجوم» و«أفراد الكواكب»، فيصدق قولنا:

[6] ـ الشمس مشرقة،

لكون الشمس نجما، والنجم معلوم الإشراق، ويكذب قولنا:

[7] ـ الأرض مشرقة،

لكون الأرض كوكبا، والكوكب معلوم عدم الإشراق، بينما لا يمكن أن يصدق ولا أن يكذب قولنا:

[8] ـ الخشب مشرق،

لظهور خروج فرد «الخشب» عن جنس «الإشراق»، فلا يمكن أن يُعلم إشراقه ولا عدمه.

ولا سبيل إلى ضبط تجانس أو عدم تجانس العبارات إلا بتعيين **«مجال للأجناس»**، وترتيبِ تابع يستمد قيمه من هذا المجال، «فيقوم بإسناد جنس واحد من الأجناس لكل لفظ من ألفاظ اللغة».

2.1.1.1 ـ تابع الانتقاء: إننا نحصل على المعنى المجازي للفظ المستعار بأن نقف تصورنا على بعض أوصاف المستعار منه مع صرف نظرنا عما عداها، كأن ننتقي من أوصاف «الإنسان الضاحك»: «الإشراق» و«البهاء» و«التلألؤ» و«اللمعان»، ونطرح مظاهر الهيئة الجسمية والصفات المعنوية مثل: «العقل» و«العلم» و«المحبة» وما إلى ذلك. ويتضح من هذا أننا نستبدل باللفظ المستعار ألفاظا أخرى تتميز بكونها أعم منه، حتى يصير من الممكن دخول كل من المستعار له والمستعار منه في جنسها، نحو دخول «الشمس» و«الإنسان» في جنس «الإشراق»؛ لذلك، يتعين علينا إدخال **«تابع جديد** يكون مجال تعريفه ومجال تقويمه ألفاظ اللغة، بحيث يسند هذا التابع لكل لفظ لفظ جملة الألفاظ المشابهة له مع جواز التفاوت في درجة هذا التشابه، على أن يكون كل منها أعم من هذا اللفظ».

3.1.1.1 ـ تابع التحقيق: كل مقام من مقامات الكلام لا يتناول إلا مجموعة جزئية من مجموعة الأفراد التي يمكن دخولها في جنس من الأجناس؛ ولنُسَمِّ هذه المجموعة

الجزئية المتحددة بالمقام بـ«مجال الكلام»، فيتحتم علينا إذن أن نربط كل فرد من أفراد مجال الكلام بفرد من الأفراد الممكنة لجنس من مجال الأجناس، حتى يكون بمثابة أحد التحقيقات الممكنة له في مقام الكلام؛ وهذا بالذات «مقتضى **تابع التحقيق**، فهو يجعل كل فرد متحقق عبارة عن فرد ممكن أصلا».

1.1.1.4 ـ **تابع التعيين**: لما كان كلام المتكلم يحتوي ذكرا لأسماء بعض الأفراد، لزم ربط هذه الأسماء بأفراد مجال الكلام، حتى تتحدد مسمياتها، وهذا الدور هو بالذات ما يقوم به **تابع التعيين**، إذ «يُسْند لكل اسم من الأسماء المذكورة، الفرد الذي جُعِل(بضم الجيم وكسر العين) مسمًّى له في مجال الكلام».

1.1.1.5 ـ **تابع التأويل**: كما أن الكلام يتضمن أسماء لأفراد تقترن بواسطة التابع التعييني بأفراد مخصوصة من مجال الكلام، فكذلك يتضمن أسماء للصفات تحتاج، هي الأخرى، إلى أن تُحَدَّد دلالتها في هذا المجال؛ ويتولى هذا التحديد **تابعُ التأويل**، «فيُسنِد لكل اسم صفةٍ مجموعةً جزئيةً من أفراد مجال الكلام، أو قل يثبت له ماصَدَقا معينا». ولما كان تأويلُ اسم الصفة أو ماصَدقُها جزءا من مجال الكلام، وكان هذا المجال جزءا من مجال الأجناس، فإن تأويل اسم الصفة هو، بفضل خاصية التعدية، جزء من جنسها.

1.1.1.6 ـ **تابع التقويم**: لما كان كل قول خبري حقيقي يحتمل إحدى القيمتين: الصدق والكذب، فإن وظيفة **تابع التقويم** تكمن في كونه يحدد قيمة هذا القول، «فيُسنِد إليه الصدق متى دخل مسمًّى المخبر عنه في ماصدق المخبر به، ويسند إليه الكذب متى خرج مسمى المخبر عنه عن ماصدق المخبر به»؛ وليس يخفى عليك أن هذا التابع إنما يُحقِّق الغرض منه بعدما تكون التوابع الأخرى قد أنهت عملها.

ونحن الآن نقوم بتنزيل هذه التوابع على القول الاستعاري: «ضحكت الشمس»، واحدا واحدا كما يلي:

ـ يصدق القول «ضحكت الشمس» بمقتضى **تابع التقويم** متى:

أ ـ كان القول «ضحكت الشمس» في معناه الحقيقي لا يصدق ولا يكذب.

ب ـ وأوجدنا، بمقتضى **تابع الانتقاء**، لفظا أعم من اللفظ المستعار «ضحكت»، وهو لفظ «أشرقت».

ج ـ وأسندنا للفظ «أشرقت» جنسه بطريق **تابع الجنس**.

د ـ وحددنا للصفة التي يدل عليها لفظ «أشرقت» نطاق أفرادها أو قل ماصدقها في مجال الكلام بموجب **تابع التأويل**.

هـ ـ وجعلنا المستعار له، وهو «الشمس»، محققا لفرد ممكن من أفراد جنس من مجال الأجناس عن طريق **تابع التحقيق**.

و ـ وحددنا مُسمَّى المستعار له، أي «الشمس»، في مجال الكلام بواسطة تابع التعيين.

ز ـ وكان مُسمَّى المستعار له (أي «الشمس») ـ وهو مسمى مقرون بفرد من أفراد جنس مخصوص من الأجناس ـ داخلا في جنس الصفة الأعم التي تم تأويلها في مجال الكلام، وهي «أشرقت».

ـ ويكذب القول الاستعاري متى لم يستوف هذا الشرط الأخير، وهو دخول مسمى المستعار له في جنس الصفة الأعم المؤوَّلة.

2.1.1 ـ المبادئ الضابطة للتوابع الدلالية: بعد فراغنا من الكلام في مجموعة التوابع التي تُستخدم في تحديد قيمة القول الاستعاري، نذكر الآن المبادئ التي يقوم عليها مفهوم التابع في هذا السياق اللغوي.

1.2.1.1 ـ مبدأ التابعية: ومقتضاه أن دلالة الجملة تكون تابعة لدلالة أجزائها وللطريقة التي تتركب بها هذه الأجزاء.

2.2.1.1 ـ مبدأ استقلال الجزء: ويوجب أن تكون دلالة الجزء مستقلة عن دلالة الجملة التي تدخل في تركيبها.

3.2.1.1 ـ مبدأ ثبات الدلالة: ويقضي بأن تبقى الدلالة الاصطلاحية لألفاظ اللغة محفوظة عند استعمالها في تركيب القول الاستعاري حفظا يدل عليه طلب ألفاظ أعم توافقها لا ألفاظ أُخَر تخالفها.

4.2.1.1 ـ مبدأ التوازي التركيبي الدلالي: ومقتضاه أن كل قاعدة تركيبية ضابطة للوجه الذي تتركب به الجملة من أجزائها تكون مقرونة بقاعدة دلالية تضبط الوجه الذي تتعلق به دلالات هذه الأجزاء فيما بينها.

2.1 ـ الاعتراضات على صياغة الاستعارة بواسطة التوابع الدلالية

يجب التنبيه إلى أن المبادئ المذكورة التي تُوَرِّث للتوابع إجرائيتها، وإن اشتهر أمرها عند جمهور المنطقيين، وجرى استعمالها في ميادين علمية غير ميدان المنطق، بل ظهرت لها هنا وهناك منافع لا يمكن نكرانها ونتائج لا يستهان بها، تدعونا إلى الحذر والتحوط متى تركنا نطاق اللغات الصناعية والأنساق الموضوعة، ودخلنا سياق الألسن الطبيعية والمخاطبات المألوفة، فقد تُفضي هذه المبادئ إلى تفويت أهم أوصاف هذه الألسن والمخاطبات، وقد تُصادِم خصوصيتها، فتنخرم حينئذ هذه المبادئ بكثرة الظواهر الخطابية الخارجة عنها، ومن هذه الظواهر: «الاشتغال الاستعاري».

1.2.1 ـ خروج الاستعارة عن مبادئ التوابع الدلالية: تختص الظاهرة الاستعارية

بوصفين أساسيين تنخرم بها مبادئ التوابع الدلالية، وهما: «الامتناع على التابعية» و«الامتناع على الاستبدال»

1.1.2.1 ـ الامتناع على التابعية: تكتسب الألفاظ في الجملة الاستعارية معاني جديدة غير التي وُضِعت لها في الاصطلاح، معانيَ قد يُرَسِّخ الاستعمال بعضها، فتصير بمنزلة دلالات حقيقية لهذه الألفاظ، مما يترتب عليه أن المعاني الحقيقية للألفاظ هي التي تكون تابعة لمعنى الجملة الاستعارية التي تتركب من هذه الألفاظ، وليس العكس كما يقضي بذلك مبدأ «التابعية» ومبدأ «استقلال الجزء»؛ ولا يجوز إذذاك أن يكون البناء الدلالي للجملة موازيا لبنائها التركيبي.

2.1.2.1 ـ الامتناع على الاستبدال: ما كان للصياغة الدلالية المنطقية للجملة الاستعارية أن تستقيم لولا قيامها **بإخراج الجملة عن وصفها الاستعاري**، وذلك بأن تستبدل بها جملة «مفسِّرة»، عملا بمبدإ «ثبات الدلالة»، إلا أنه لا يمكن التسليم بهذا التجاوز للوظيفة الاستعارية عن طريق افتعال جملة حقيقية، ذلك أن الجملة المفسِّرة ليست إلا واحدة من بين عدد غير محصور من الجمل التي قد تُتَّخذ شروحا للجملة الاستعارية، وليست أية واحدة منها أَوْلى من الأخرى بإفادة ما تفيده الجملة الاستعارية الأصلية، مما يدل على أن «طريقة التفسير والاستبدال» ليست هي السبيل الصحيح لفهم الاستعارة فهما تخاطبيا سليما، وذلك لأن هذا الفهم يقتضي منا أن نُقر بصفة «الالتباس» أو صفة «الخفاء» الملازمة للجملة الاستعارية متى ظهر لنا أن الالتباس ـ أو الخفاء ـ لا ينحصر في كثرة التفسيرات الممكنة للقول الاستعاري، بل يتعداها إلى عدم كفاية القرائن الحالية والمقامية أحيانا لإرشادنا إلى المعنى المقصود منه.

2.2.1 ـ خروج الاستعارة عن مبدإ عدم التناقض ومبدإ الثالث المرفوع: ليس هناك من وجه لتعليل ما عليه الاستعارة من **الالتباس والاشتباه والإشكال** سوى الإقرار بأنها تخرج عن مبدأين أساسيين من مبادئ المنطق التقليدي، وهما: «مبدأ عدم التناقض» و«مبدأ الثالث المرفوع».

أ ـ مبدأ عدم التناقض: يجعلنا القول الاستعاري نتصور عالما يكون فيه القول ونقيضه صادقين معا، فيكون هذا العالم غير متسق.

ب ـ مبدأ الثالث المرفوع: يجعلنا القول الاستعاري نتصور عالما لا يكون فيه القول ولا نقيضه صادقا، فيكون العالم غير تام.

وليس لقائل أن يقول بأن الخروج عن هذين المبدأين هو خروج عن حدود العقلانية وأخذ بطريق اللامعقول. حقا، يجعل البرهانيون التقليديون عدم التناقض (أو قل الاتساق) شرطا ضروريا في تحصيل العقلانية؛ ودليلهم في ذلك أن كل تناقض في القول يكون سببا

في انتشار التناقض في مجموع الخطاب وفي دخول الابتذال عليه حيث إن هذا التناقض يصبح مُجَوِّزا لكل قول، طبقا لمبدإ معلوم يقضي بأن يلزم عن الكذب أي قول، كائنا ما كان.

يمكن الرد على هذه الدعوى من الوجهين التاليين:

أ ـ **وجه المنطق البرهاني**: إن ما يكون سببا في انتشار التناقض والابتذال في الخطاب ليس إلا مجموعة من المبادئ الاستدلالية الخاصة[2]؛ والواقع أنه ليست هناك أية ضرورة منطقية في التقيد بهذه المبادئ على خلاف الاعتقاد السائد، والشاهد على ذلك أنه بالإمكان بناء أنساق منطقية تطرح هذه المبادئ فتكون أنساقا ذات طبيعة غير متسقة، ومع هذا، لا ينتشر فيها التناقض ولا يتطرق إليها الابتدال. وحينئذ لا تكون هذه الأنساق غير المتسقة أقل صحة ولا أقل عقلانية من الأنساق المتسقة التقليدية، فيجب إذن فصل خاصية الاتساق عن مبدإ العقلانية.

ب ـ **وجه المنطق الطبيعي**: لما كانت الاستعارة وجها من وجوه التعبير الطبيعي عن الأشياء، فإن التناقض المميز لها يصبح منهجا من مناهج التفكير المنطقي الطبيعي، وليس صفة تختص بمضامين بعض الأقوال.

وخير ما نمثل به على هذا السلوك الحجاجي التناقضي هو العبارات الطبيعية التي تتخذ صورة نقيض مبدإ الهوية كقولنا:

[9] ـ هذا الرأي ليس بالرأي.

فهذه العبارة، [9]، تُعَدُّ لاغية في نظر المنطق التقليدي، لأنها تخرج عن أقوى قانون منطقي، وهو «قانون الهوية» المتمثل في قولنا: «الرأي هو الرأي»، بينما قائل [9]، وإن أتى بها متناقضة، فإنه لا يريد تناقضها لذاته، وإنما لأداته معنى لا يقدر على أدائه اتساق عبارة أخرى بديلة لها، فتكون [9] بذلك مفيدة في سياق التخاطب الطبيعي إفادة تامة.

ومتى كان عدم الاتساق وعدم التمام أصلين من أصول الاشتغال الاستعاري للخطاب الطبيعي، فلا ينفع المنطقي أن يتخذ له مبادئ ترفع هذين الوصفين الملازمين للاستعارة.

وإذا صح خروج الاستعارة عن المبادئ الأربعة: «مبدأ التابعية»، و«مبدأ استقلال

---

(2) لا يتسع المقام للدخول في تفاصيل هذه المبادىء التي تسبب الإنتشار والابتذال ولا لبسط الكلام في المدارس المنطقية التي اشتغلت بالنظر فيها، وحسبنا أن نشير هنا إلى جملة من هذه المبادىء المنطقية، وهي مبدأ القياس الاستثنائي المنفصل، ومبدأ الوضع ومبدأ لزوم أي قول عن التناقض، ومبدأ لزوم الصحة عن أي قول، ومبدأ التصدير كما نشير إلى أن الاتجاه الذي اشتهر باطراح بعض هذه المبادىء يُعرَف باسم «اتجاه المنطق الصَّارِف للاتساق»: «Paraconsistent Logic».

الجزء»، و«مبدأ ثبات الدلالة» و«مبدأ التوازي التركيبي الدلالي»، صح معه أيضا أن التوابع التي تنبني على هذه المبادئ تفقد فائدتها النظرية وقيمتها الإجرائية في كل مقاربة للخطاب الطبيعي، وبالأَوْلَى لباب الاستعارة من أبوابه.

وعلى هذا، يلزمنا ترك طريق التوابع الصورية ومبادئها المنطقية وطلب طريق تخاطبي حجاجي يقر بحقيقة الالتباس والتعارض في الاستعارة.

2 ـ الاستعارة ومنطق الحجاج

1.2 ـ حجاجية الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني

اعلمْ أننا نظفر بالمعالم الأولى لهذا الطريق في إنتاج البلاغي المتميز عبد القاهر الجرجاني، فأين تتجلى إذن هذه المعالم في إنتاجه؟.

1.1.2 ـ مفهوم «الادعاء»: يمكن حسم الجواب عن هذا السؤال بأن نقول: إن سر إدراك عبد القاهر للالتباس الاستعاري يقوم في قوله بـ«الادعاء».

ونحن الآن نحقق مذهبه في «الادعاء»، لا سيما وأن هذا المفهوم لم يقف، في نظرنا، على حقيقة مدلوله من اشتغلوا بتقويم إنتاجه على كثرتهم وتفاوت مواقفهم، فقد اكتفى هؤلاء بالتلويح بهذا المفهوم تلويحا، وبنقل بعض النصوص المتعلقة به نقلا، من غير التجرد لتبين المقتضيات الإجرائية التي ينبني عليها، حتى إن بعضهم لم يعقل منه أكثر من معنى «الزعم».

واعلمْ أن العمدة في فهم مبدإ عبد القاهر في هذه المسألة أن نسلم بأن إنتاجه البلاغي[3] يتميز بالخاصيتين المتعارضتين التاليتين:

أولاهما، أنه إنتاج **جدالي**: لم يألُ عبد القاهر جهدا في الاعتراض على مقولات بيانية مشهورة وفي دفع أساليب بديعية سائدة عند أسلافه من نقاد البلاغة؛ وخير دليل على ذلك كثرة دوران العبارات الجدلية على لسانه مثل: «إن قلتم... قلنا» «فإن قيل... قيل»، «ما هو إلا كذا وكذا»، و«كيف لا يكون كذلك مع أنه كذا وكذا؟».

والثانية، أنه إنتاج **تأسيسي**: فقد تولى عبد القاهر إنشاء مقولات وأدوات للنقد البلاغي لم يُسبق إليها، واستحق بذلك أن يُعتبر مؤسس علم البلاغة العربي.

ولما اجتمع لهذا الإنتاج وصف الجدال ووصف التأسيس، فقد جاء مشتملا على

(3) قد اختلف النقاد في أي الكتابين أسبق، أ **أسرار البلاغة** أم **دلائل الإعجاز**؟ ولا نريد أن نستعجل ترجيح أحدهما، وإنما نلاحظ أن نظرية الجرجاني الحجاجية في الإستعارة أكمل في كتاب **دلائل الأعجاز** منها في «**أسرار البلاغة**».

مبادئ تزاوج بين مقتضى النقد للقديم ومقتضى البناء للجديد، وكل صياغة لهذه المبادئ يجب أن تتوخى حفظ هذا التردد بين الطرفين؛ وحسبنا من هذه المبادئ ما يساعدنا على بيان خصائص الادعاء، وهي ثلاثة.

1.1.1.2 ـ مبادئ الادعاء ومقتضياته:

أولها، **مبدأ ترجيح المطابقة**: مقتضاه أن الاستعارة ليست في المشابهة بقدر ما هي في المطابقة.

والثاني، **مبدأ ترجيح المعنى**: مقتضاه أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى.

والثالث، **مبدأ ترجيح النظم**: مقضتاه أن الاستعارة ليس في الكلمة بقدر ما هي في التركيب.

فلنفصل القول في وجوه اشتغال الجرجاني بهذه المبادئ في مجال الخطاب الاستعاري.

أ ـ مبدأ ترجيح المطابقة والمقتضى المطابقي: ينبني على مبدإ ترجيح المطابقة أن المستعير يبلغ بالتشابه بين المستعار منه والمستعار له درجة ينتفي معها الاختلاف والتفاوت بينهما، حتى يصيرا عنده شيئا واحدا[(4)]، ولا سبيل إلى ذلك إلا بـ«عمليات تعبيرية وتفكيرية مخصوصة». وتقوم **العمليات التعبيرية**، أساسا، في إسقاط اسم المستعار له والاقتصار على ذكر المستعار منه؛ وتقوم **العمليات التفكيرية** في تركيز الفكر على الجامع بين المستعار له والمستعار منه، واطراح ما عداه من الأوصاف[(5)]، ثم في تناسي وظيفته التشبيهية، وتحقيق معنى الإعارة الكاملة[(6)]، حتى يقع اسم المستعار منه على مسمى المستعار له وقوعَه على مسماه[(7)].

والمقتضى المُطابَقي للادعاء هو أن القول الاستعاري يحتمل تخريجه على **المعنى الظاهر**، فضلا عن احتماله الدلالة على المعنى المجازي.

ب ـ مبدأ ترجيح المعنى والمقتضى المعنوي: يترتب على مبدإ ترجيح المعنى أن التغيير الذي تحدثه الاستعارة في اللفظ لا تعلق له بتأليف حروفه وصور مخارجها، وإنما تعلقه، أساسا، بالمعنى، أما اللفظ فمرتب على المعنى بوصفه وعاء له؛ وبما أن الإعارة

(4) عبد القاهر الجرجاني، **أسرار البلاغة**، ص. 219.
(5) نفس المصدر، ص. 218-219.
(6) نفس المصدر، ص. 350-352.
(7) نفس المصدر، ص. 282.

تلحق المعنى قبل أن تلحق المبنى، فمدار فهم الاستعارة ليس على المعنى المأخوذ مباشرة من اللفظ، وإنما على معنى ثان يتولد في النفس بطريق هذا المعنى المباشر الأصلي، ويصل إليه المستمع إما بلزوم قريب عن المعنى الظاهر أو بلزوم بعيد يقتضي وسائط دلالية أخرى تزيد أو تنقص[8].

والمقتضى المعنوي للادعاء هو أن القول الاستعاري يستند إلى بنية استدلالية.

ج ـ مبدأ ترجيح النظم والمقتضى النظمي: ينبني على **مبدإ ترجيح النظم** أن الكلام متعلق بعضه ببعض ومترتب بعضه على بعض بوجه مخصوص، ولا يستقيم إحكام هذا التعلق وضبط هذا الترتيب إلا بتوخي أمرين:

أولهما ـ **مقتضيات العقل**، فليس النظم مجرد توالي الألفاظ في عملية النطق، وإنما هو تناسق دلالتها فيما بينها تناسقا يستوفي شرائط التعليل العقلي[9].

والثاني ـ **قوانين النحو**، ليس النحو هنا مجرد النظر في الصور الإعرابية للجملة لتبين وجوه سلامتها التركيبية، بل هو النظر في أسباب **التفاضل** التعبيري والتبليغي لهذه الجملة، فضلا عن قيامها بشرائط السلامة التركيبية.

والمقتضى النظمي للادعاء هو أن القول الاستعاري يصير تركيبا خبريا أصليا لا ينحصر في الربط بين مخبَر عنه ومخبَر به، بل يضيف إليهما عنصرا ثالثا هو ذات المُخْبِر[10]؛ وبزيادة هذا العنصر، يكون عبد القاهر قد نقل القول الاستعاري من مرتبة الدلالة المجردة إلى مرتبة **التداول** التي تتوخى مقتضيات مقام الكلام.

وبهذا، يتضح أن القول الاستعاري تجتمع له الأوصاف الثلاثة: أنه **تركيب خبري تداولي** وأنه قابل للأخذ على جهة **الحقيقة** وأنه مشتمل على **بنية تدليلية**. وكل قول هذه أوصافه، يُعَـدُّ في سياق الجدل الذي نهجه الجرجاني بمنزلة «دعوى»، كما يعد صاحبه «مدعيا» ويعد عمله «ادعاء».

2.1.1.2 ـ الخبر والحقيقة والتدليل: متى علمنا أن مقتضيات الادعاء هي **الخبر والحقيقة والتدليل**، أدركنا فائدة بذل الجرجاني أقصى جهده في تتبع هذه المفاهيم **الثلاثة** بالتّدقيق والتحليل والتنظير.

أ ـ مفهوم «الخبر»: يتجلى تتبع عبد القاهر لمفهوم «الخبر» (أو باصطلاح آخر «التقرير») في وقوفه على معنى الحكم الذي ينطوي عليه الخبر، وفي جعله الخاصيةَ

---

(8) عبد القاهر الجرجاني، **دلائل الإعجاز**، ص. 262ـ263.

(9) نفس المصدر، ص. 93ـ94.

(10) نفس المصدر، ص. 360.

الاستعارية خاصيةً تتعلق أساسا بالحكم وليس بالمفردات، فصارت الاستعارة عنده أحق بأن تكون إسنادا عقليا؛ وبيّن أن كل إسناء عقلي يحتاج إلى أن يصدق أو يكذب، ولا تصديق ولا تكذيب إلا بقيام الدليل[11].

ب ـ مفهوم «الحقيقة»: يظهر اقتفاء الجرجاني لمفهوم «الحقيقة» في إلحاحه على أن المستعير يُثبِت اسم المستعارَ منه للمستعار له على وجه الحقيقة، وذلك بإدخاله في جنسه؛ ومتى تحقق هذا الدخول، لم يكن قد نقل اسم المستعار منه عما وُضِعَ له في الأصل، وإنما ادعى نفس معناه للمستعار له[12].

ج ـ مفهوم التدليل: يتجلى تتبع عبد القاهر لمفهوم «التدليل» في تمييزه بين صورتين للإثبات، الصورة التي يسميها بـ«الإثبات الغفل والساذج»[13]وصورة «الإثبات الذي يستند إلى الشاهد والدليل»؛ أما الإثبات الغُفل والساذج، فهو أن ننقل لفظ المستعار منه عن معناه الموضوع له إلى معنى آخر نسنده إلى المستعار له، فنكون كمن صرّح بهذا المعنى الثاني تصريحا وادّعاه للمستعار من غير أن يجيء ببينة على دعواه؛ وأما الإثبات المقرون بالدليل (أو قل « الإثبات المُدلـّل»)، فهو أن نصون الدلالة الأصلية للمستعار منه في حكمنا به على المستعار، على أن يبقى الجامع بينهما مطويا في النفس، مكنونا في الضمير[14].

وإذا نحن دققنا النظر في مسألة الإثبات، تبينا أن الجرجاني يميز أيضا في الإثبات المدلل بين «إثبات الصفة المشتركة» أو «الجامع» وبين «إثبات دليل هذه الصفة»[15] ؛ وإذا كان الإثبات، كما هو معلوم، هو التدليل على الدعوى، فيلزم عن تقسيم الجرجاني أنه يدور بين ادعاءين: «ادعاء ثبوت الصفة المشتركة للمستعار له» و«ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه»، فيحتاج إلى التدليل على الادعاءين الأول والثاني معا.

أما ادعاء ثبوت الجامع، فدليله هو المستعار منه نفسه، إذ تلزم عنه هذه الصفة لزوما[16]؛ وأما ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه، فلا يذكر له دليلا خارجه؛ والحق أنه لا حاجة له بهذا الدليل الخارجي، فإن هذا الادعاء الثاني يبلغ الغاية في الإقناع، حتى إنه يصير بمنزلة قانون حجاجي يُدلِّل على نفسه ولا يدلُّل عليه غيره!.

---

(11) أسرار البلاغة، ص. 316.

(12) نفس المصدر، ص. 358.

(13) دلائل الإعجاز، ص. 111، ص. 343، ص. 386، ص. 396، ص. 412.

(14) أسرار البلاغة، ص. 279.

(15) دلائل الإعجاز: «إن كل عاقل يعلم أن إثبات الصفة بإثبات دليلها»، ص. 110.

(16) نفس المصدر، ص. 111: «إذا كان أسداً فواجب أن تكون له الشجاعة» بالنسبة للمثال المشهور: «رأيت أسداً» المراد به «رأيت رجلاً شجاعاً».

2.1.2 ـ مفهوم «التعارض»: (إرهاصات أولية): تجدر الإشارة بهذا الصدد إلى أن السكاكي لاحظ تناقضا بين ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه أو قل «ادعاء المجانسة»، وبين نصب قرينة مانعة من إرادة هذا الدخول، فكأنما الجرجاني بهذا قد جمع بين «ادعاء» و«اعتراض» متواردين على شيء واحد(17)؛ غير أن السكاكي، بَدَلاً من أن يرى في هذا التناقض شاهدا يقطع بشعور الجرجاني **بالخاصية التعارضية** للاستعارة، فيقف عندها متعقبا للآفاق الحجاجية التي تفتحها هذه الخاصية في خطاب الجرجاني كما فعل في تعقبه لعلاقة الادعاء بالبينة عنده(18)، أبى إلا أن يعمل على رفع هذا التناقض، اعتقادا منه أنه يصون بذلك كلام إمامه عن اللغو المزعوم، فجاء بطريق في التوفيق بين ادعاء المجانسة والاعتراض عليها، طريق يقوم على **توسيع** ما صدق اسم المستعار منه، وذلك بأن جعله قسمين اثنين: «قسم متعارف عليه»، وهو مجموع الأفراد التي تندرج تحته بالوضع، و«قسم غير متعارف عليه»، وهو باقي الأفراد التي تشترك مع المجموع الأول في أخص صفاته(19)؛ وبفضل هذا التوسع، يصير المستعار له فردا من أفراد المستعار منه، فترتفع بذلك معارضة القرينة لادعاء المجانسة.

لكن هذا التوفيق لا يمكن التسليم به للسكاكي، اعتبارا لما يلزم عنه من سقوط الاستعارة في **الابتذال**، ذلك أنه إذا وقع توسيع دلالة المستعار منه الماصدقية بزيادة الأفراد المشابهة، فقد صار من المتعذر التفريق بين المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي، وصار مفهوم الاستعارة إلى الابتذال.

والصواب أن عبد القاهر كان أسبق إلى ملاحظة **الخاصية التعارضية** للاستعارة، فبدا موقفُه متناقضا لمن لم يخطر بباله إمكان اتصاف الاستعارة بهذه الخاصية؛ وما أكثر من تعقب ترددات الجرجاني وتناقضاته، وحملها على تعثر مشروعه البلاغي!

ولا أدل على سبق الجرجاني في هذا المضمار من ترديده للاستعارة بين «التحقيق» و«التخييل» كما لو كانت الجملة الاستعارية تجمع بين عالمين: «عالم واقعي» و«عالم ممكن»؛ أما العالم الممكن، فيكون فيه المستعار له هو المستعار منه بعينه(20)، وأما العالم الواقعي، فيكون فيه مفارقا له، وإن اشترك معه في بعض الصفات.

فلا بدع أن تكون الاستعارة السبيل النموذجي لفتح باب الواقع على الممكن وإبداع العوالم الكثيرة، وهي التي تأخذ **بالتخييل** الذي يمكّن من إنشاء عوالم تكون بمنزلة بدائل

---

(17) السكاكي: **مفتاح العلوم**، ص. 371.

(18) نفس المصدر، ص. 412ـ413.

(19) نفس المصدر، ص. 412ـ413.

(20) **أسرار البلاغة**، ص. 358.

لعالمنا الواقعي، وتأخذ بالمشابهة التي تجعل العوالم تتشابه فيما بينها، وتتفاوت في هذا التشابه، حتى إن الأدب الذي هو مسرح الاستعارة يبدو وكأنه «صناعة تختص بإبداع العوالم الممكنة»، فالأديب يتصور ويدعونا إلى تصور عالم ينشئ أفراده إنشاءً، ويبني أحداثه بناء؛ وإن هو صار إلى اقتباس عناصر هذا الإنشاء والبناء من واقعه، فإنه لا يجعلها باقية على حالها المعتاد ولا واقفة عند وصفها المعهود، لأنها بدخول عالمه الجديد، تستبدل بعلاقاتها الواقعية علاقات ممكنة بأفراد هذا العالم الممكن وبما يجري فيه من الممكنات.

وحاصل الكلام في هذا الموضوع أن عبد القاهر الجرجاني وضع أصول نظريته في الاستعارة، متأثرا في ذلك بجانبين اثنين:

أحدهما، أساليب في الحجاج متعارف عليها كالرد على أقاويل المعترض وعلى شبه تأويله، وكالتوجه إلى المخاطب وافتراض علمه واقتناعه بما يُلقَى إليه وبناء الأحكام والقواعد على هذا الافتراض؛

والثاني، الجهاز الحجاجي للمناظرة[21]، وهو جهاز مفهومي متأصل في المجال التداولي الإسلامي العربي؛ فقد عمد الجرجاني إلى اقتباس عناصر مختلفة منه في تكوين تصوره للاستعارة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: «الادعاء» و«الدعوى» و«الإثبات» و«التقرير» و«السؤال» و«الاعتراض» و«المعارضة» و«الدليل» و«الشاهد» و«الاستدلال» و«القياس»، كما جعل من مفهوم «الادعاء» أداته الإجرائية الأساسية في وصف آليات الاستعارة، ونَقَلَه إلى هذا المجال البلاغي بكل أوصافه المشهورة التي تعود إلى ثلاثة أصلية هي: التقرير أو الخبر والتحقيق والتدليل كما رأينا.

وما لم نتبين هذه البنية الحجاجية للادعاء الاستعاري عند الجرجاني، ولم نقف على وجوه اشتغالها في خطابه، فلا يبعد أن تستغلق علينا أحكامه ونتائجه استغلاقا، وأن نصير إلى ضرب إنتاجه بعضه ببعض ضربا، ولولا أن هذا الموضع لا يتسع لحكاية أقوال الدارسين لهذا الإنتاج، لذكرنا شواهد على ملاحظتهم الاستغلاق حيث لا يوجد، ودلائل على وقوعهم في القدح حيث لا ينبغي، وكيف لا تَغْمُضُ على بعضهم أمور، بل كيف لا يغلطون في أخرى والجرجاني كاد أن يصرح بما يضمره من أن الادعاء والاعتراض يجتمعان في القول الاستعاري اجتماعا، وكان على وشك أن يُسقط بذلك أقوى المبادئ رسوخا في النفوس وأمكنها سلطانا على العقول، ألا وهو مبدأ عدم التناقض!

أما نحن، فربما كان قربنا منه سيزداد درجة وفهمنا لمشروعه سيتعمق بعيدا لو أنه

---

(21) «كانت المدارسة والمناظرة في العلوم [...] سبب سلامتها من النسيان، والمانع لها من التفلت والذهاب»، نفس المصدر، ص. 143.

أشهَر عدم ملاءمة هذا المبدإ المنطقي لغرض الاستعارة، واشتغل بمفهوم الاعتراض اشتغاله بمفهوم الادعاء، وحلل آليات التداخل بينهما تحليله للادعاء؛ أمّا وأنه لم يفعل، حفاظا على بقيةٍ من سلطان هذا المبدإ على نفسه، أو خشية أن تُنسب إليه شبهة المغالطة، فقد احتجنا إلى التصريح بما اكتفى بالتلميح إليه، رغبة أو رهبة، وإلى استكمال عناصر النظرية الحجاجية للاستعارة التي نعده، بحق، واضع أصولها ورائد مجهولها.

ولما كانت المقتضيات النظرية للاستعارة توجب علينا خرق **قوانين الحقيقة** وطلب قوانين المجاز، فقد اتجهنا إلى طلب طريق يتخذ آليات تخاطبية وأدوات تداولية تأخذ بهذا الخرق في تحليل الاستعارة أخذا، وقد سمينا هذا الطريق بـ«**المقاربة التعارضية للاستعارة**».

2.2 ـ أصول المقاربة التعارضية للاستعارة

ننطلق في بناء نظرتنا التعارضية إلى الاستعارة من الافتراضات الآتية:

أ ـ أن القول الاستعاري قول **حواري**، وحواريته صفة ذاتية له.

ب ـ أن القول الاستعاري قول **حجاجي**، وحجاجيته من الصنف **التفاعلي** نخصه باسم «التحاج»[22].

ج ـ أن القول الاستعاري قول **عملي**، وصفته العملية تُلازِم ظاهره **البياني والتخييلي**.

فلنمض الآن إلى تحقيق هذه الفروض، واحدا واحدا.

1.2.2 ـ حوارية الاستعارة: إذا كان معنى «الحوارية» هو أن تشترك ذوات خطابية متعددة في بناء الكلام، فأين تتجلى الذوات المشتركة في إنشاء القول الاستعاري، وقائله في الظاهر واحد لا محاور له؟.

الجواب أنه لما كان القول الاستعاري يتألف من مستويين، مستوى المعنى الحقيقي ومستوى المعنى المجازي، فبالإمكان أن نخصص لكل مستوى من هذين المستويين «مقاما» معينا: «المقام الخاص بالمعنى الحقيقي»، و«المقام الخاص بالمعنى المجازي».

وبما أن المعنى الحقيقي «ظاهر غير مراد» أو قل «ظاهر مُؤوَّل»، والمعنى المجازي «مضمر مراد» أو قل «مضمر مبلَّغ»، جاز أن نميز في المقام الحقيقي بين «حال الإظهار» و«حال التأويل»، وفي المقام المجازي بين «حال الإضمار» و«حال التبليغ».

يترتب على هذا أن الذوات الخطابية التي تشترك في بناء القول الاستعاري أربع، لكل منها وظيفة تخاطبية متميزة: «الذات المظهِرة»(بكسر الهاء) و«الذات المؤوِّلة» (بكسر الواو

---

(22) نقصد بـ «التحاج» مرتبة ثالثة من الاستدلال بعد «البرهان» و «الحجاج»، مرتبة تتميز بكونها تأخذ بمبادىء تجنح إلى التناقض؛ أنظر تفاصيل هذا الاستدلال في كتابنا: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 46ـ47.

المشددة) و«الذات المضمِرة»(بكسر الميم) و«الذات المبلّـغة»(بكسر اللام المشددة).

ويتخذ المتكلم الواحد كلَّ هذه الذوات مظاهرَ لوجوده في القول الاستعاري، يتقلب بينها، قائما بكل أدوارها الخطابية في آن واحد، وليس من سبيل لحذف إحداها أو لترجيحها على غيرها أو «تقطيبها» بجعل الأخرى تابعة لها تدور في فلكها.

2.2.2 ـ حجاجية الاستعارة: أما عن الصفة الحجاجية للقول الاستعاري، فيكفي أن نستبين فيها وجوه تدخل آليتي «الادعاء» و«الاعتراض» اللتين تميزان الحجاج.

فمعلوم أن من شروط الادعاء أن يكون المدعي معتقدا صدق دعواه، وأن تكون له بَيّـنات عليها يعتقد صحتها وصدقَ القضايا التي تتركب منها هذه البينات، كما له الحق في أن يُطالِـب محاوره بأن يصدِّق دعواه ويقتنع بما يقيمه من أدلة عليها؛ ومعلوم أيضا أن من شروط الاعتراض أن يَـرِدَ على دعوى سابقة، وأن يطالب المعترضُ المدعيَ بإثبات دعواه، وأن لا يُسَلِّمَ له إلا عند تمام اقتناعه بصحة هذا الإثبات؛ فأين يظهر إذن الادعاء والاعتراض في الجملة الاستعارية؟

رأينا أن من ذوات المستعير «الذات المظهِرة»، والوظيفة الحجاجية لهذه الذات هي أنها تدعي وجود المعنى الحقيقي للجملة، أي تدعي المطابقة بين المستعار له والمستعار منه؛ أما «الذات المؤوِّلـة» للمستعير، فيقوم دورها الحجاجي في الاعتراض على وجود المعنى الحقيقي للجملة، بما أن المعنى المؤوَّل هو أَوْلَى بالخفاء من المعنى المضمر، أي يقوم هذا الدور في إنكار المطابقة بين المستعار له والمستعار منه.

وهكذا يتضح أن المتكلم يتقلب على مستوى المعنى الحقيقي بين حالين متعارضين: حال الإظهار، وحال التأويل، فالمتكلم إذن ذات متعارضة في مرتبة الحقيقة.

أما على مستوى المعنى المجازي، فإن «الذات المُضمِرة» من ذوات المستعير تقتضي منها وظيفتها الحجاجية أن تدعي وجود المعنى المجازي للجملة، أي أن تدَّعي المباينة بين المستعار له والمستعار منه، بينما «الذات المبلِّغة» للمستعير يقتضى منها دورها الحجاجي أن تعترض على وجود المعنى المجازي للجملة، بما أن المعنى المبلَّـغ هو أَوْلى بالظهور من المعنى الحقيقي غير المبلغ، أي أن تنكر هذه الذات المباينة بين المستعار له والمستعار منه[23].

---

(23) فحينئذ لا عجب أن تسمي فئة من الأُصوليين المعنى المقصود من القول، الذي قد لا يوافق معناه الظاهر، باسم «دلالة العبارة»، مع ما في لفظ «العبارة» من إفادة التبليغ الظاهر والمباشر، وليس ذاك إلاَّ لأن المعنى المقصود، على إضماره، يبدو وكأنه أقرب وأظهر من المعنى غير المقصود مع استفادته من ظاهر الألفاظ نفسه؛ فليرجع من أراد مزيد البيان بهذا الشأن إلى الفصل الأول من الباب الأول: «اللزوم الطبيعي والدلالة الأُصولية».

وهاهنا أيضا تكون ذات المتكلم مُتعارضة تجمع بين «حال الإضمار» و«حال التبليغ».

وإذا أدخلنا في الاعتبار الانتقال الذي يحققه المستعير بين المستوى الحقيقي والمستوى المجازي، أدركنا أن تتضاعف **التلونات التعارضية** في القول الاستعاري، وترجع هذه التلونات إلى أربعة أساسية:

أ ـ التعارض الذي يكون بين ادعاء المطابقة بين المستعار له والمستعار منه والاعتراض عليها

ب ـ التعارض الذي يكون بين ادعاء المباينة بين المستعار له والمستعار منه والاعتراض عليها

ج ـ التعارض الذي يكون بين ادعاء المطابقة وادعاء المباينة

د ـ التعارض الذي يكون بين الاعتراض على المطابقة والاعتراض على المباينة.

وبإثباتنا لتعارض البنية الاستعارية وتكاثر ضروب هذا التعارض، نكون قد أثبتنا أن المتعارض ـ وهو المستعير ـ يسلك طرقا حجاجية ظاهرة التناقض، لا نحس فيها، مع ذلك، تعديا لحدود المعقول الطبيعي[24].

3.2.2 ـ فعالية الاستعارة: بقي علينا أن نتحقق من الجانب **العملي** للاستعارة الذي غاب عن البلاغيين والنقاد.

حقا إن الاستعارة هي أبلغ وجوه تَقَيُّد اللغة بمقام الكلام، ونعلم أن هذا المقام يتكون من المتكلم والمستمع ومن أنساقهما المعرفية والإرادية والتقديرية ومن علاقاتهما التفاعلية المختلفة.

وحقا أيضا أن هذا التقيد الاستعاري بالمقام سبب كاف لأن يجعل الاستعارة تدخل في سياق «التواصل الخطابي» باعتباره نسقا من القيم والمعايير العملية، إذ هدف هذا السياق هو بالذات إجراء تغيير في الأنساق الاعتقادية والقصدية والتقويمية للناطقين ودفعهم إلى الانتهاض إلى العمل.

ويظهر هذا التوجه العملي للاستعارة في ارتكازها على المستعار منه، سواء أصُرِّح به أم لم يصرح به؛ وغالبا ما يقترن هذا الطرف فيها، حاليا أو مقاميا، بنسق من القيم العليا، إذ ينزل منزلة الشاهد الأمثل والدليل الأفضل، فتكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همة المستمع إلى الاقتناع بها والالتزام بقيمها؛ فالمستعير يقصد أن يغيِّر المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقويم الواقع والسلوك، وأن يتعرف المستمع على هذا القصد

---

(24) طه عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. ص. 47ـ48، وانظر أيضاً تفاصيل مفهوم «التعارض»، ص. 43ـ45.

منه، وعلى معنى كلامه وما يلزم عنه، وأن يكون هذا التعرف سبيلا لقبول خطابه ولإقباله على توجيهه.

وليس في هذه الحقيقة إثبات لوشائج الاتصال القائمة بين الاستعارة وبين نظام الموازين العملية التي ينبني عليها التواصل الاجتماعي فحسب، وإنما فيها كذلك إبطال للدعوى التي ما فتئت تجعل الغاية القصوى من الاستعارة التوسل بالتخييل واصطناع التجميل.

في الختام نلخص نتائج بحثنا في الحقائق الأربع الآتية:

أ ـ إن حساب الاستعارة عن طريق التوابع الدلالية، وهي: «تابع الجنس» و«تابع الانتقاء» و«تابع التحقيق» و«تابع التعيين» و«تابع التأويل» و«تابع التقويم»، لا يفيدنا كثيرا في تبين خصائصها، نظرا لأن المبادئ التي تستند إليها هذه التوابع، وهي: «مبدأ التابعية» و«مبدأ استقلال الجزء» و«مبدأ ثبات الدلالة» و«مبدأ التوازي التركيبي الدلالي»، تُصادِم مقتضيات الحقيقة الاستعارية، ولا تصح إلا بإخراج الأقوال عن وصفها المجازي وإلباسها لباس «الحقيقة».

ب ـ إن خرق الاستعارة لقانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع يجعل توصيفها وتحليلها يقتضيان استخدام أدوات حجاجية تخاطبية تقر بالتعارض مبدأ.

ج ـ إن أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة هو إمام البلاغيين العرب عبد القاهر الجرجاني، فقد أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة: «التقرير» و«التحقيق» و«التدليل»، كما استفاد في ثنايا أبحاثه من مفهوم التعارض من غير أن يطرحه طرحا إجرائيا صريحا.

د ـ إن الوصف التعارضي الصريح للاستعارة يكشف عن آليات حوارية وحجاجية وعملية في بنيتها، تجعلها مركبة المستويات ومتداخلة الذوات ومتنوعة العلاقات.

الباب الثالث

نماذج من التراث اللغوي المنطقي

تكوثر الحقيقة العقلية

اعلمْ أن مدار فصول الباب الثالث هو إقامة الدليل على الدعاوى التكوثرية الثلاث الآتية:

أولاها ـ أن الحقيقة العقلية في صورتها الفلسفية متعددة قولا: صار إلى القول بهذا فيلسوف الأندلس أبو الوليد ابن رشد؛ وسنشتغل في الفصل الأول بإثبات هذه الدعوى الأولى، وذلك من خلال فحصنا ونقدنا للعرض الذي قدمه هذا الفيلسوف لكتاب **المقولات** من كتب «أرسطو» في المنطق .

والثانية ـ أن الحقيقة العقلية في صورتها الفلسفية متعددة مضمونا: ذهب إلى هذا القول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي؛ وسنتولى في الفصل الثاني التدليل على هذه الدعوى الثانية أثناء توضيحنا واختبارنا للنظرية الخاصة التي جاء بها هذا العالم في شأن السببية الطبيعية.

والثالثة ـ أن الحقيقة العقلية في صورتها العلمية متعددة منهجا: قد تقلد هذا الرأي مؤرخ المغرب عبد الرحمن بن خلدون؛ وسنقوم بإثبات هذه الدعوى الثالثة في أثناء تحليلنا وتعليلنا لما قرره هذا العلامة بصدد «المنهج التاريخي» المتبع في مقدمته.

وها نحن أولاء نمهد لتدليلنا على هذه الدعاوى المرتب بعضها فوق بعض بتقديم عام يبرز هذا الترتيب وفائدته بالنسبة لمفهوم «الحقيقة العقلية».

1 ـ تكوثر القول الفلسفي

لقد أدرك ابن رشد أن اتقاء آفات النصوص المترجمة لا ينفع فيه إلا التعاطي لتكثير القول؛ ولما كان الاشتغال بهذا التكثير يوجب عليه ترك ما كان يعتقده «مترجمو هذه النصوص» من المتقدمين واعتناقَ ما هو أشبه بمذهب «محللي الخطاب» المتأخرين، فقد اتخذ هذا التعاطي عنده صبغة لا يضاهيه فيها غيره؛ فقد كان المترجم التقليدي يحسب أن القول العقلي كما يتمثل في القول الفلسفي واحد لا ثاني له، إذ كان يرى أن هذا القول لا

يَرِد إلا على مقتضى اللسان اليوناني، بيد أن ابن رشد يقرر أنه بالإمكان قيام قول حِكْمي(بكسر الحاء) على مقتضى اللسان العربي سواء بسواء مع القول الفلسفي الجاري على عادة اليونان في التعبير.

ولم يقف ابن رشد عند الحد الذي جعل فيه القول الحِكْمِي قولين اثنين: **أحدهما** قول يوناني صريح، **والثاني** قول عربي فصيح، أي جعل الواحد اثنين، بل صار إلى جعل هذا القول الثاني، لا قولا واحدا يضاهي القول اليوناني في تفرده، وإنما أقوالا كثيرة بعضها فوق بعض، فهناك «القول الجامع» و«القول الملخَّص» و«القول الشارح».

لكن ابن رشد لم يكتف بهذا التغلغل في ضروب القول ورُتَبِه، بل إنه سعى إلى أن يصل بالتكاثر القولي إلى المدى الذي يُقدره على درء الآفات التعبيرية والتبليغية عن القول الفلسفي العربي؛ لذلك نجده ينتقل بالتكاثر من مرتبة «التقسيم» و«الترتيب» إلى مرتبة ثانية تعلوها، وهي مرتبة «التوليد»؛ فليس يعنيه من القول تركيبه ولا مضمونه في حد ذاتهما، لأن ذلك يجوز أن يشاركه فيه سواه؛ فقد تقدمه من اشتغل بالشرح والتلخيص، وحينئذ لا يظفر بالامتياز الذي ينشده فيما جاء به من تعدد القول الفلسفي وتدرجه، وإنما الذي يعنيه هو **الفعل** الذي يوضع به هذا التركيب **والفعل** الذي يُنقل به هذا المضمون، أو قل إن ما يعنيه هو بالذات **العملية التي تتولد بها صيغة القول ويتولد بها فحواه**؛ والسبب الحامل له على ذلك هو طبيعة المهمة التي تولاها والتي هي **مواجهة النص المترجم**، ومعلوم أن كل مواجهة حقة تقتضي أصلا الإتيان بأفعال مُنجَزة، لا الاقتصار على أقوال مركبة.

ومتى كان الأمر كذلك، تعين النظر إلى القول، لا من جهة صورته اللفظية الظاهرة، وإنما من جهة صورته العملية الخفية؛ ومعنى هذا أنه ينبغي صرف مفهوم «القول» عن دلالته على اسم الذات إلى دلالته على اسم المصدر، فالقول بالمعنى الأول يُطلق على **فرد نحوي** معلوم هو «الجملة»، بينما يُطلق بالمعنى الثاني على **حدث نطقي** مخصوص، وهو الذي تفتقر إليه المواجهة افتقارا؛ وهكذا، فإن مراد ابن رشد هو في حقيقته الإتيان بالقول الفلسفي على شرط «المصدرية» أو قل على شرط «الحَدَثِية»، حتى يكون مواجها بحق للقول المترجم، لأن المقام مقام الفعل والتفعيل وليس مجردَ مقام القول والتقويل.

وإذا استعملنا بهذا الصدد اصطلاح أهل تحليل الخطاب المعاصرين، جاز لنا أن نقول بأن ابن رشد اشتغل بإنشاء الأقوال لا على مقتضاها اللفظي، وإنما على مقتضاها «التلفظي»[1]، مما يجعل تكثيره للأقوال مختلفا عن تكثير غيره، فتكثيره هو تلفظي صريح، في حين أن تكثير غيره لفظي صرف.

(1) المقابل الأجنبي لـ «التلفظ» هو: «Enonciation»، ومجمل المقصود منه هو ممارسة الكلام في مقام مخصوص.

ومع هذا، فلا يمكننا التسليم بهذا الضرب من التكاثر، إذ لا نكاد نمعن النظر فيه حتى يتبين لنا أنه تكاثر محدود، إن لم يكن تكاثرا مغلوطا؛ وتتجلى محدوديته في كونه لا يتعلق بـ«جوهر» الحكمة، وإنما بـ«عرض» من أعراضها، ألا وهو التعبير اللغوي! أو قل إن التعدد عند ابن رشد لا يتطرق إلى الحقيقة الفلسفية نفسها، وإنما إلى صيغ التعبير عنها وحدها؛ ويتجلى الغلط في هذا التكاثر في كونه يوهمنا بإمكان التفريق بين المضمون الفلسفي وصورته التعبيرية؛ وهذا واضح البطلان، لأن الغرض لا يوضع في الكلام كما يوضع المتاع في الوعاء، حتى إذا تغير الوعاء لونا أو شكلا أو حجما، بقي المتاع على حاله؛ وبهذا، يكون ابن رشد قد أخطأ في القول بتوحد التفكير الفلسفي ولو أنه أصاب في القول بتعدد التعبير اللغوي، متخذا من إشكالية الصلة بين الفكر واللغة موقفا، وإن فَضُل موقفَ المترجم درجة، فإنه يظل موقفا تقليديا لا يدرك الصلة بين هذين الطرفين إلا على جهة الجمود على واحد منهما ولا يرتقي بها أبدا إلى مرتبة العلاقة الجدلية الحية بينهما.

هذا إذا لم يكن موقفه مفضيا إلى التناقض؛ فمتى تعددت الأقوال، كان لا بد أن تتعدد مضامينها، علما بأن المضمون الفلسفي واحد منها، بحيث إذا تعددت العبارة عنه، وجب أن يصير هو نفسه إلى التعدد؛ ولما كان ابن رشد ينكر التعدد الفلسفي مع تجويزه التعدد العباري، فإنه يكون كمن يجمع بين الشيء ونفي لازمه، وهذا الجمع هو عين التناقض.

وعلى الإجمال، فإن اعتقاد ابن رشد بأن الفلسفة واحدة بحقائقها كثيرة بأقوالها اعتقاد باطل، فيتعين إذن الأخذ بنقيضه، وهو **أن حقائق الفلسفة كثيرة كثرة أقوالها**.

وما غفل عنه ابن رشد حتى أوقعته غفلته في التناقض، تفطن إليه الغزالي من قبله وابن خلدون من بعده؛ فإذا كان للحقيقة العقلية جانبان اثنان، أحدهما مضمونها والثاني منهجها، فإن الغزالي يقف من المضمون العقلي موقف المكثِّر لا الموحِّد كما يقف ابن خلدون من المنهج العقلي نفس الموقف، إلا أن الأصل في تكثير المضمون عند الأول هو «الحكم العقلي»، في حين أن الأصل في تكثير المنهج عند الثاني هو «الفكر الطبيعي».

2 ـ تكوثر المضمون الفلسفي

يرى الغزالي أن الحقيقة من حيث مضمونها هي أصلا حكم عقلي، وكل ما حَكَم به العقل، إذا لم ينبئ عن وجود الشيء، فلا أقل من أن ينبئ عن **إمكانه**، فيكون الحكم العقلي غير منفك عن الإمكان باعتباره أصلا والوجود فرعا، حتى ولو حَكَم العقل في أمر ما بعدم الإمكان أو حَكَم بعدم المنال، لأن الحكم بأن الشيء لا يمكن عقلا يرجع في نهاية المطاف إلى إمكان عدم إمكانه والحكم بأن الشيء لا يُنال بواسطة العقل يرجع هو بدوره إلى إمكان عدم مناله.

والأحكام العقلية بوصفها ممكنات صريحة لا تقف عند حد لا نجد لها ازديادا بعده؛ يدل على ذلك استلزام كل حكم لحكم الحكم، فإذا جزم العقل بشيء، ترتب على هذا الجزم، بموجب حصول العقل على الوعي بأفعاله، جزم ثان، وهو أن يجزم بأن جزمه بهذا الشيء صحيح؛ ولما كانت الممكنات غير متناهية، فمنها ما تصادف خواصه خواص الواقع، فيكون حكما عقليا متحققا، أو قل يكون «حقيقة متعينة»، ومنها ما تصادم خواصه خواص هذا الواقع، فيكون حكما عقليا غير متحقق قطعا، أو قل يكون «حقيقة بعيدة»، ومنها ما لا تصادف ولا تصادم خواصه خواص الواقع، لأنه لا يمكن أن نقطع بوجوده كما نقطع بوجود الحقيقة المتعينة، ولا يمكن أن نقطع بعدمه كما نقطع بعدم الحقيقة البعيدة، فيكون حكما عقليا غير متحقق ظنا، أو قل يكون «حقيقة قريبة».

وهكذا، فالحقائق بوصفها مضامين مخصوصة هي عند الغزالي على ثلاثة أنواع: **أولها**، «الحقائق المتعينة»، وهي، على كثرتها، تندرج تحت ما نعرفه باسم «الواقع» أو باسم «العالم المشاهد» أو قل إن شئت «عالم الشهادة»؛ **والثاني**، «الحقائق القريبة»، وهي كثيرة كثرة لا تتناهى؛ **والثالث**، «الحقائق البعيدة»، وهي الأخرى كثيرة كثرة لا حد لها.

وإذا كانت الحقائق المتعينة تأتي بالضرورة على مقتضى مجاري العادة وأحكام السببية، فإن الحقائق القريبة لا تأتي بالضرورة على هذا المقتضى، بينما الحقائق البعيدة تأتي بالضرورة على خلافه؛ وكما أن مجموع الحقائق المتعينة يُكوِّن عالم الواقع الذي نحيا فيه، فكذلك مجموع الحقائق القريبة ومجموع الحقائق البعيدة يشكلان عالمين مستقلين يكونان بالإضافة إلى الواقع مخالفين لأوصافه المقررة أو لقوانينه المعلومة، بعضا أو كلا، ولكنهما بالإضافة إلى نفسيهما منضبطان بقوانين محددة، مع العلم بأن مجاميع الحقائق القريبة والبعيدة ليست لها نهاية تقف عندها، على خلاف مجموع الحقائق المتعينة الذي هو واحد بعينه.

وإذا صح أن الحقائق متعددة تعدد الممكنات، واقعية كانت أم غير واقعية، صح معه أيضا أن المضامين التي تقبل أن تكون موضع النظر الفلسفي لا تتعلق بالحقائق الواقعة قطعا فحسب، بل تتعلق أيضا بالحقائق غير الواقعة، إن ظنا أو قطعا؛ يلزم من ذلك أن المضامين الفلسفية هي بعدد أَفراد الحقائق على اختلاف أنواعها: «الواقعي القطعي» و«غير الواقعي الظني» و«غير الواقعي القطعي»؛ ومثال تعلق المضمون الفلسفي بالنوع الأول أن يُعبِّر عن حقيقةٍ مشاهدةٍ بالحس ومدركة بالعقل معا، ومثال تعلق المضمون الفلسفي بالنوع الثاني أن يدل على حقيقة مدركة بالعقل وغير مشاهدة بالحس، ومثال تعلق المضمون الفلسفي بالنوع الثالث أن يفيد حقيقة غير مشاهدة بالحس ولا مدركة بالعقل.

هذا ويجوز كذلك أن نجعل العقل أطوارا، فما يتعذر إدراكه في طور، يمكن إدراكه

في الطور الذي يليه، فيصير النوع الثالث من الحقائق الفلسفية على أضرب فرعية يكون عددها على حسب هذه الأطوار، ومثال تعلق المضمون الفلسفي بأول هذه الضروب أن يعبر عن حقيقة لا تشاهد بالحس ولا تدرك بالطور الأول للعقل.

وليس ذلك فقط، بل، لما كان الحكم العقلي هو الأصل في الإمكان، فقد جاز أيضا أن نجعل لكل طور عقلي حكمَه الذي يخصه، فيصير هذا الحكم الخاص أصلا في إمكان خاص، فتتكاثر طبقات الإمكانات بتكاثر طبقات هذه الأحكام، ومتى علمنا أن كل طبقةِ حكمٍ تكون الأصل في إمكانات لا تحصى، أدركنا كيف أن تكاثر الإمكانات سوف يخرج من رِتبة اللامتناهي المعدود* إلى رتبة اللامتناهي غير المعدود*.

وهكذا، يتضح بما لا مزيد عليه أن الحقائق الفلسفية من جهة مضامينها متكاثرة، وأن تكاثرها ليس فوق واقع العد فحسب، بل فوق إمكان العد، وهذا في غاية الثراء الفلسفي؛ فأين من هذا ماذهب إليه ابن رشد من أن الحقيقة الفلسفية واحدة كما أن الحقيقة الشرعية واحدة وأن الحقيقتين لا تلتقيان ولا تقترنان، بل كل منهما في نهج لاحِبٍ لا يحيد عنه، ولازِبٍ لا يسلكه غيره؛ والأدهَى من هذا أن تكون هذه الحقيقة الفلسفية لا واحدة بالإضافة إلي الحقيقة الشرعية، بل واحدة بالإضافة إلى نفسها، حيث إنه ينبغي أن تكون هي الحقيقة التي قررها أرسطو، وليس ما قرره سواه؛ ومع هذا، فإن ابن رشد لا يتحرج في إنزالها منزلة تضاهي منزلة الحقيقة الشرعية، على اتساعها؛ فإذا صارت الحقيقة الفلسفية هي الحقيقة الأرسطية لا غيرها وصارت لها، على ضيقها، رتبة الحقيقة الشرعية، لا رتبة دونها، فقد ظهر بما لا مزيد عليه أن هذا أيضا هو إفقار للتفلسف لا نظير له.

غير أن الغزالي، وإن اتسع تصوره للعقل والإمكان بما لزم عنه أن الحقائق الفلسفية لا تَنْعد كثرة، لا واقعا ولا إمكانا، فإنه لم يبلغ بهذا الاتساع منتهاه؛ ذلك أن إقراره بهذا التعدد اقتصر على جانب المضمون من الحقيقة الفلسفية، ولم يجاوزه إلى جانب المنهج منها، ولم يتطرق كلامه في العقل بشأن هذه الحقيقة إلا إلى محاملها، لا إلى مسالكها.

ويبدو أن السبب في ذلك يرجع إلى أن الغزالي يميل إلى اعتقاد أن الفلسفة كثيرة بمضامينها واحدة بمنهجها، ودليلنا على هذا الاعتقاد صريحُ موقفِه من المنطق؛ فلم يشتغل بالاعتراض على مسائله ولا بتجريح أصحابه كما اشتغل بالاعتراض على المضامين الفلسفية، نحو «قدم العالم» أو «علم الإله بالجزئيات» أو «حشر الأجساد» واشتغل بتجريح أهلها، إن تبديعا أو تكفيرا؛ ولم يقف الغزالي عند حد استثناء المنطق من نقده الذي اتسع لغير الفلسفة، عقيدة وسياسة وأخلاقا وكلاما وأصولا كما اتسع لغير رجالها، فقهاء ومتكلمين ومتشيعين، بل ذهبَ إلى أبعد من ذلك، فأقر ضرورة إدماج المنطق على مقتضاه الصوري في العلوم الإسلامية كعلم الأصول وعلم الكلام؛ وحتى بعد تجربته الصوفية التي كان من المفروض أن تصرفه عن هذا الاعتقاد، لظهور تعلقها بطور في العقل يجاوز طوره

التجريدي الذي يقف عنده المنطق، فإنه ما انفك ينادي ببراءة المنطق من كل شبهة عقدية ويدعو إلى تمام التمسك به.

ولا يقل الغزالي في تسليمه بوحدة الحقيقة الفلسفية منهجا عن تسليم ابن رشد بوحدتها مضمونا؛ فكما أن ابن رشد يرى أن هذا المضمون الواحد لا بد أن يكون مضمونا أرسطيا بقضه وقضيضه، حتى يستحق النسبة إلى التفلسف الحق، فكذلك الغزالي يرى أن هذا المنهج الواحد ينبغي أن يكون ما نُقِل إلينا عن أرسطو بحذافيره، حتى يستحق النسبة إلى البرهان الصحيح، وبذلك جَعَلا أرسطو يستقل بتمام الحقيقة الفلسفية لا يشاركه فيها غيره.

وإذا كان ابن رشد قد غلط غلطة أفضت به إلى التناقض حين عدَّد الأقوال الفلسفية ولم يعدد مضمونها كما لو كانت الأقوال أوانِيَ تمْلأ بِالمعاني، فإن الغزالي أتَى بنفس الغلط المفضي إلى المحال، فقد عدد المضامين الفلسفية ولم يعدد منهجها؛ والحق أن المضمون لا يُتوسل إليه بالمنهج كما يُتوصل إلى المكان الذي نقصده بالمركب الذي نتخيره، حتى إذا تقلبنا في أسفارنا وغيرنا أمكنتنا، لم يكن ذلك داعيا بالضرورة إلى تغيير مركبنا، إذ التوسل غير التوصل والوسيلة غير الوصيلة، فمن مقتضيات التوسل مراعاة خصائص المتوسل إليه، بل مراعاة الخصوصية التي هي له وحده، بحيث يجب أن تتلون الوسيلة بتلون ما هي وسيلة إليه.

يترتب على هذا، أن مناهج الفلسفة ينبغي أن تختلف باختلاف مضامينها، وإذا تقرر أن هذه المضامين تختلف حتى تفوت النهاية كما يُستخلَص من فهم الغزالي للعقل والإمكان، لزم أن تكون مناهج الفلسفة على ضرب من الاختلاف يتناسب وهذا الاختلاف غير المتناهي الذي تتصف به مضامينها؛ لكن الغرالي، على بلوغه في تكثير المضمون الفلسفي مبلغا لم يتقدم لغيره، لم يجد في ذلك ما يحمله على إقرار مناهج أخرى للفلسفة غير البرهان ولم يقر بمشروعية هذه المناهج غير البرهانية إلا متى وقع التوسل بها خارج الخطاب الفلسفي.

لذلك، يكون الغزالي قد أخطأ في القول بتوحد وسيلة الفلسفة مع تعدد مضمونها خطأ ابن رشد في ادعائه توحد هذا المضمون مع تعدد قوله، متخذا من إشكالية الصلة بين الموضوع والمنهج موقفا لا يقل تمسكا بالتقليد من مذهب ابن رشد في الصلة بين الفكر واللغة ، إذ لم يدرك هو أيضا الصلة بين الموضوع والمنهج إلا على جهة الجمود على طرف واحد من الطرفين ، ولم يرتفع بها قط إلى مرتبة التفاعل المثمر بينهما.

وإذا ظهر أن اعتقاد الغزالي بأن الفلسفة واحدة بمنهجها كثيرة بمضامينها اعتقاد باطل، تعين حينئذ الأخذ بنقيضه، وهو أن **الفلسفة كثيرة بمضامينها وكثيرة بمناهجها**.

3 ـ تكوثر المنهج العلمي

يبدو أن ما فات الغزالي تَدَارَكَه ابن خلدون كما تدارك الغزالي ما فات ابن رشد، إذ نجده يقف عند صناعة المنطق، مبينا حدود البرهان الصناعي في توسل الفلاسفة به عند تحصيل مقاصدهم في الطبيعيات والإلهيات؛ ويذكر لنا من هذه الحدود في نطاق الطبيعيات أنه لا يقين في مطابقة النتائج المستخرجة بالبراهين للحقائق الخارجية التي تقابلها، نظرا للاختلاف الموجود بين المجرد الكلي والمشخص المادي، كما يذكر من هذه الحدود في باب الإلهيات أنه لا قدرة للبراهين المنطقية على تمام الانقطاع عن المحسوس، حتى ولو بلغت الغاية في التجريد، فلا تصلح للاستدلال على الحقائق التي هي وراء عالم الحس كالحقائق الروحانية.

وأيا ما كان الحد الذي يتطرق إلى البرهان، إن قصورا عن مطابقة الموجود الخارجي أو قصورا عن إدراك الموجود الروحي، فلا يمكن درء هذا الحد بواسطة البرهان نفسه؛ فواضح أن هذا الضرب من الدرء لا يصح، لأن توقف البرهان على نفسه يجعله يدور، فهذا الدرء إذن عبارة عن دور فاسد، وعلامة فساده أن الحد الذي دخل على البرهان في الرتبة الأولى يعود، فيدخل عليه في الرتبة الثانية، فإذن يجب صرفه؛ ثم إنه لو فرضنا جواز هذا النوع من الدرء، لصار البرهان ضروريا لا غنى عنه وكافيا لا حاجة به إلى غيره، فتثبت له من جديد صفة الوحدة التي بدا أنه أخذ يفتقدها عند دخول الحدود عليه، وهذا ما لا يتفق مع وجود الحدود ووجود الحاجة إلى دفعها.

لذلك نجد ابن خلدون يطلب وسيلة استدلالية ثانية غير البرهان، يتم له بفضلها فتح باب تكثير المنهج العقلي العلمي، ويظفر بضالته فيما أطلق عليه اسم «الفكر الطبيعي»؛ فلنوضح كيف أن هذه الوسيلة الجديدة تنفع في هذا التكثير الاستدلالي الذي يوجبه التكثر المضموني للحقائق العقلية، ويكون هذا التوضيح من الوجوه الآتية:

أ ـ الفكر الطبيعي فطرة إلهية والبرهان المنطقي صناعة إنسانية: يرى ابن خلدون أن الفكر هو فطرة الله التي فطر الانسان عليها والتي جعله يهتدي بها في ترتيب أفعاله وتحصيل معارفه، بينما البرهان المنطقي هو عبارة عن كسب للإنسان يقوم في العمل على صياغة أفعال هذه الفطرة الفكرية؛ وحيث إن مصدر هذه الفطرة رباني ومصدر البرهان الصناعي إنساني، فلا بد أن تنطوي الفطرة على أسباب للكثرة لا ينطوي عليها البرهان، إن لم يكن ينطوي على قلة تصل فيه أدنى درجاتها، وهي أن يكون واحدا لا تَعَدُّدَ معه.

ب ـ الفكر الطبيعي فضاء والبرهان المنطقي تجريد: يتحدث لنا ابن خلدون عن «فضاء الفكر الطبيعي»، ومقصوده أن هذا الفكر يخلو من الحدود أو، بلفظه، «الحجب» التي تعوق انطلاق الاستدلال، وهي أساسا حجب الألفاظ الناتجة عن الاستغراق في

المناقشات وحجب الأدلة الناتجة عن الوقوع في الشبهات[2]، كما يتحدث لنا عن «تجريد البرهان المنطقي»، ومقصوده أن المنطق ينتزع من المحسوسات كليات مخصوصة يرتقي بها تدريجيا إلى أعلى مراتبها، متوسلا في ذلك بمباني الألفاظ وموازين الأدلة؛ ولما كان الفكر الطبيعي يخلصنا بالذات مما لا غنى للبرهان عنه للوصول إلى مطلوبه من التجريد، فقد ظهر أنه «أوسع نطاقا» من أن يحيط به البرهان وأنه بالتالي أفسح مجالا لتنويع الاستدلال منه.

ج ـ الفكر الطبيعي أصل والبرهان المنطقي فرع: ذلك أن الصناعة المنطقية ليست موضوعة ابتداء أو بإطلاق، وإنما وُضِعت استئنافا وتبعا للطبيعة الفكرية للإنسان، إذ الغرض منها هو استخراج القوانين والقواعد التي تتبعها هذه الطبيعة في أفعالها الاستدلالية بحيث تنزل منها منزلة الواصف من الموصوف[3]؛ وإذا تقررهذا، فبَيـِّن أن التابع ليس كالمتبوع، لا سيما إذا كان أحدهما تجريبيا وجوديا وكان الثاني لغويا اصطناعيا، إذ يكون من مقتضى التابع الصناعي أن يساير أو بلفظ ابن خلدون أن «يساوق» المتبوع الطبيعي، فلا يزيد عليه في شيء، هذا إذا أمكن أن تكون «المساوقة» كلية وتامة، وإلا، فإن التابع هو على الدوام أولى بالنقصان منه بالزيادة، وعندئذ تبقى الوفرة من حق المتبوع وحده.

د ـ الفكر الطبيعي ضروري والبرهان المنطقي غير ضروري: لما كان البرهان أمرا صناعيا، جاز العدول عنه إلى ما هو صناعة له، ألا وهو الفكر الطبيعي! وحينئذ لا عجب أن «يُستغنَى عنه في الأكثر» وأن يستطيع بعض النظار الوصول إلى المطالب في العلوم من غير استخدام هذه الوسيلة الصناعية، بل بالاقتصار على اتباع مسالك الطبيعة الفكرية على وجهها الصحيح، مما يدل على أن الناظر لا غنى له عن الفكر الطبيعي وأنه الأصل في الاستغناء عن غيره فيما يقرره من المسائل العلمية؛ ولا يخفى أن كل ما كان بهذه الضرورة لا بد أن يزيد عن الجائز المجرد بمقتضيات تورثه كثرة لا تحصل لهذا الجائز.

هـ ـ الفكر الطبيعي صحيح على الدوام والبرهان المنطقي غير صحيح على الدوام: ذلك أن البرهان «قد يعرض له الخطأ»[4]، إما في نظم المقدمات أو ترتيب النتائج عليها بسبب ما يطرأ على هيئاتها أو صورها من الاشتباه أو الالتباس، فيتولى الفكر الطبيعي تخليصه من هذا الخطإ بتصحيح نظمه وترتيبه، وما ذاك إلا لأن «جهة الحق إنما تستبين إذا كانت بالطبع» وبالطبيعة[5] ، لا بالوضع والاصطلاح كما هو شأن البرهان، و«الوسيلة إلى

---

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، تحقيق عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط3، القاهرة، ج3، ص. 1247.

(3) «أما المنطق، فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر [أي الفكر الطبيعي]، فيساوقه لذلك في الأكثر»، نفس المصدر، ص. 1248.

(4) نفس المصدر، ص. 1245.

(5) نفس المصدر، ص. 1247.

إدراك الحق بالطبع إنما هي الفكر الطبيعي»؛ وعلى هذا، فقد صار الفكر الطبيعي أولى بالصحة واليقين من البرهان المنطقي، إذ قد نفتقدهما في هذا، فنظفر بهما في ذاك؛ وفي هذه الحقيقة الخلدونية قلب للحقيقة التي يأخذ بها المعاصرون من منطقيين وغيرهم، إذ يذهب هؤلاء إلى أن اليقين لا يكون إلا مع البرهان، حتى أولئك الذين يجعلون للفكر الطبيعي مكانة في المسألة الاستدلالية؛ ومتى سلمنا بأن هذا الفكر بفضائه المعلوم أصح وأيقن من البرهان، لزم أن يتسع لضروب من الاستدلال الصحيح يضيق عنها هذا الأخير ضيقا، فيكون متصفا بكثرة استدلالية لا توجد لغيره.

و ـ الفكر الطبيعي استكشافي والبرهان المنطقي صياغي: يرى ابن خلدون أن الخلوص إلى فضاء الفكر الطبيعي يمكّن من الحصول على المطالب العلمية، لأن الخلوص إليه رجوع من الفعل الإنساني إلى الفعل الإلهي واستدرار للفتح من فاطر هذا الفكر، حتى إذا وقع الظفر بهذه المطالب، جاز حينئذ إفراغها في قوالب الأدلة وإلباسها صيغ الألفاظ، وفاء بمقتضيات الخطاب[6] أو قل باختصار، إننا نستكشف المسألة لأنفسنا بواسطة الفكر الطبيعي ونبلغها لغيرنا بواسطة البرهان.

وإنه لمن عجب أن يكون ابن خلدون بهذه الحقيقة قد استبق تمييز فلاسفة العلم وفقهاء العلم المعاصرين بين طورين في الممارسة العلمية، طور **الاكتشاف** الذي يستعين فيه العالِم بحدوسه المباشرة وفهومه الطبيعية وطور **التدليل** الذي يقوم فيه العالم بترتيب نتائجه ونظمها في أدلة تستوفي شرائط البرهان الصناعي[7].

وإذا ثبت أن الفكر الطبيعي مجال لاكتشاف الحقائق العلمية من غير تحديد لعددها ولا لنوعها، تبين أن هذا الفكر يتميز بثراء يتسع لمختلف المعارف الإنسانية، بما في ذلك المعارف المنطقية، فيكون قادرا على إمدادنا بالصور الاستدلالية غير المطروقة كما يمدنا بالمضامين المعرفية غير المسبوقة.

وجملة القول إن الأوصاف التي أسندها ابن خلدون للفكر الطبيعي من فطرة وأصالة وفضاء وضرورة وصحة واستكشاف، تنهض دليلا على أن ابن خلدون أدرك أكثر من غيره

---

(6) نفس المصدر ونفس الصفحة.

(7) على أي حال، فإن هذه الحقيقة تبدو وكأنها كانت معلومة لغير واحد من علماء المسلمين، إذ نجد لها صدى عند الغزالي في كتابه **أساس القياس**، تحقيق فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993؛ وإذا قلنا بأنه أعيد اكتشافها اليوم، فليس لأننا نسقط ما حضر على ما مضى، وإنما لأن التاريخ قد يَنْسَى ويكذِب، وليست له أبداً العصمة التي يصر البعض على نسبتها إليه، وينسى التاريخ متى لم ينتفع الجيل بكل ما صنعه كل جيل تقدمه ويكذب متى انتفع الجيل بما تقدمته من أعمال من غير إقرار منه بهذا الانتفاع.

الحاجة إلى إثراء المناهج وتجديدها وتنويعها، ربما يكون مرد ذلك إلى دقة حسه التاريخي التي تجعله يدرك الأشياء على مقتضى التقلب في الأطوار والتفاوت في المراتب؛ وعلى هذا، فإن فضل ابن خلدون على الغزالي من جهة نظرته إلى المنهج بَـيِّـن كما هو بَـيِّـن فضل الغزالي على ابن رشد من جهة نظرته إلى المضمون وبَـيِّـن كذلك فضل ابن رشد على المترجم من جهة نظرته إلى القول.

نخلص من كل ذلك إلى أن الحقيقة العقلية ليست واحدة لا قولا ولا مضمونا ولا منهجا، وأن الكثرة تنفذ إليها من كل جانب، وكل تقليل يأتيها من هذا الجانب أو ذاك لا يمكن إلا أن يضر بحقيقة العقل التي تجعل منه فاعلية دائمة على التقلب وطالبة لمزيد التشعب.

لغة ابن رشد الفلسفية
من خلال عرضه للمقولات المنطقية

نتطلق في هذا الفصل مما أخبر به ابن رشد عن نفسه، إذ قال: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما، فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة «أرسطوطاليس» ـ أو عبارة المترجمين عنه ـ ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لَـقَـرُب مأخذُها على الناس»[1].

فكان أن اضطلع ابن رشد بهذه المهمة، وتولى بنفسه إنجازها من الجانبين المطلوبين، وهما«رفع قلق عبارة المترجمين» و«توضيح غموض أغراض "أرسطو"».

وحتى نتبين مظاهر القلق التعبيري والغموض الغرضي في النصوص الأرسطية المنقولة، ونضبط الأدوات التي توسل بها ابن رشد للتغلب على العقبتين، عمدنا إلى حصر معالجتنا في نطاق نصوص معينة نظن أنها تتوافر، بصفة نموذجية، على حظوظ الاستجابة لهذا الغرض المزدوج، وهي، على التعيين، تلك التي اشتهرت بعرض نظرية المقولات المنطقية لـ«أرسطو»، وتشتمل على كتاب **تخليص المقولات**، علما بأن كتاب **المقولات** هو فاتحة مجموعة «أرسطو» في المنطق التي عرفت باسم «الأرغانون»، أي الآلة، كما تشتمل على «مقالة اللام» و«مقالة الجيم» و«مقالة الهاء» و«مقالة الزاي» من كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة**.

1 ـ لغة النصوص الأرسطية ومهمة ابن رشد

من المسلَّم به أن فلسفة «أرسطو» نُقِلت إلى العربية، إما مباشرة من اليونانية، وهذا هو

---

(1) المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، ط. القاهرة، ص. 315، وردت هذه الشهادة على لسان تلميذ ابن رشد أبو بكر بنداوود بن يحيى القرطبي.

شأن كتاب المقولات الذي نقله «حنين بن إسحاق»، وإما عن طريق السريانية التي طبعتها أساليب اليونان في التعبير مثل مقالات ما بعد الطبيعة التي نقلها «أسْطات»[2].

وقد عرَف النَّقَلَةُ الطريقتين المتبعتين في الترجمة، وهما طريقة الترجمة الحرفية وطريقة الترجمة الحرة، إلا أنهم كانوا يؤثرون الأولى باعتبارها تمثل الأسلوب العلمي الصحيح للنقل أو، بتعبير «حنين بن إسحاق»، «لأنها أبلغ وأفحل».

كما كانت معرفة هؤلاء المترجمين بالعربية غير متينة، بل كانت أحيانا لا تتجاوز معرفة العامِّية، وقد كانت صلتهم بكثير من الألسن بدورها حائلا دون امتلاك إحداها امتلاكا حقيقيا.

أما معرفتهم بالفلسفة، فلم تكن حقا معرفة المختصين، ولم تكن مقصودة لذاتها، بل كانت عندهم وسيلة لإتقان الترجمة، وربما اكتسبوها عن طريق التمرس على نقل النصوص الفلسفية.

وهناك عنصر أخير فات الباحثين الوقوف عنده لهذا الاعتبار أوذاك، لكنه عندنا يكتسي في تقويم أعمال الترجمة العربية أهمية لا تقل قدرا عن أهمية عنصر معرفة اللسان أو معرفة الفلسفة، وهذا العنصر هو أن هؤلاء النقلة كانوا في غالبيتهم على ملة السيد المسيح عليه السلام، وقليل منهم صابئة، وليس فيهم مسلم واحد، مما ترتب عليه أنهم تركوا تعاطي الاحتكاك بالنص القرآني، مع أن هذا الاحتكاك هو الذي سيعمل على تكوين «اللغات الاصطلاحية» العربية أو، قل إن شئت، «اللـُّغـيَّات» التقنية العربية وتسديد أساليبها وفق المقتضيات البيانية للتعبير العربي السليم.

واجتمعت هذه العوامل كلها: «الترجمة الحرفية» و«النقص في امتلاك ناصية العربية» و«الضعف في التكوين الفلسفي» و«قوة المعتقد غير الإسلامي» لكي تؤدي إلى وضع لغوي جد معقد لا تفيد معه معرفة قواعد اللسان العربي ولا أساليب الكتابة العربية، إذ يستحيل على العارف باللسان العربي وحده أن ينفذ إلى معمياته؛ فلنسم هذه العوامل الأربعة بـ«عوائق الترجمة العربية للفلسفة» ولنشرع في بيان ما نتج عن هذه العوائق من قلق في العبارة وغموض في الأغراض.

1.1 ـ قلق العبارة وغموض الأغراض

1.1.1 ـ قلق العبارة: من آثار تعقد هذا الوضع اللغوي في نطاق النصوص المذكورة، نذكر ضربين من القلق التعبيري، وهما:

(2) أرسطو، فن الشعر، تحقيق شكري محمد عياد، ص. 166ـ167.

أ ـ القلق الصرفي: ينشأ هذا القلق عن النقل الحرفي للصيغ الصرفية اليونانية؛ ومثاله:

[1] ـ استعمال لفظ «الموجود» حيث يجب استعمال لفظ «الوجود»(3)،

ـ استعمال لفظ «الصادق» حيث يتعين استعمال لفظ «الصدق»(4)،

ـ استعمال الصيغ الطويلة: «المتفقة أسماؤها»/ «المتواطئة أسماؤها»/ «المشتقة أسماؤها» حيث يحسن استعمال الصيغ القصيرة: «المتفقة»/ «المتواطئة»/ «المشتقة» على التوالي(5).

كما ينشأ القلق الصرفي عن استعمال بعض الصيغ العادية بغير ما تدل عليه عند الجمهور؛ ومثاله:

[2] ـ استعمال «يقال على» حيث يصح استعمال «يدل على»(6).

وينشأ كذلك عن استحداث بعض المفردات التي لا تخضع للصرف العربي؛ ومثاله:

[3] ـ استحداث المفردتين: «المتى»/ «المعا» من غير ما حاجة إليهما(7)، إذ توجد اللفظتان: «الزمان» و«المصاحبة».

ب ـ القلق النحوي: مرد هذا القلق الثاني إلى إقحام أدوات وألفاظ مختلفة في الجملة من غير ضرورة تدعو إلى ذلك؛ ومثاله:

[4] ـ استعمال «يوجد»/ «هو» في مواضع من الجملة لا يصح استعمالهما أو يُسْتَغْنَى عنهما فيها(8).

كما أنه قد يرجع هذا الضرب من القلق إلى عدم إظهار المعاني النحوية المقدرة في اليونانية والتي يخل حذفها بنظام الجملة في اللسان العربي أو على العكس من ذلك عدم إضمار المعاني اليونانية التي يكون ذكرها في الجملة العربية مخلا بنظامها، فضلا عن عدم التزام الشروط التبليغية للتقديم والتأخير بالنسبة لعناصر هذه الجملة؛ ومثاله:

[5] ـ استعمال الجملة العسيرة: «المتفقة أسماؤها يقال إنها التي الاسم فقط عام لها، فأما قول الجوهر الذي بحسب الإسم، فمخالف» حيث يمكن استعمال الجملة اليسيرة:

---

(3) نقل حرفي للمقابل الذي جاء على وزن اسم المفعول، وهو: «أون» (« τὸὄν »).

(4) نقل حرفي للمقابل اليوناني الذي جاء على وزن اسم الفاعل، وهو: «أليتيس» (« τὸ ἀληθέσ »).

(5) نقل حرفي للمقابلات اليونانية: «أومونيا» (« ὁμωνύμα ») و «سينونيما» (« συνώνυμα ») و «بارونيما» (« παρωνυμα ») على التوالي.

(6) مقابله اليوناني: «ليغيطاي» (« λέγεται »).

(7) مقابلاهما اليونانيان: «بوتي» (« ποτέ ») و «أمَا» (« ἅμα ») على التوالي.

(8) مقابله اليوناني: «إستين» (« ἐστίν »).

«الأسماء المتفقة هي الأسماء التي لا تشترك مسمياتها إلا في الاسم، ولا اشتراك لها في المسمّى»[9].

وحتى نزداد وضوحا بشأن الاضطراب الصرفي والنحوي القائم في النصوص المترجمة، لننظر في النص الذي تعرض لمقولة: «له»[10] من كتاب **المقولات**.

فالملاحظ في نقل هذه المقولة هو أن المترجم يستعمل في مقابل اللفظ اليوناني الدال على معنى «الامتلاك»، وهو: «إيكِيين»[11] شبه جملة متكونة من حرف جر هو: «اللام» ومجرور هو ضمير الغائب المفرد، أي: «هو»، استعمالا اسميا، ولكنه في ذات الوقت يرفع عنها معيار «الاسمية»، وهو «ال» التعريف، فلا يقول: «الْ ـ لَه»، ولكي يتغلب على هذا التعثر الصرفي، يقوم بإسناد هذا التركيب إلى اسم الموصول: «الذي»، فيتكون له التعبير الآتي: «الذي له»؛ ولعل السبب الباعث على ترك استعمال «ال» التعريف يرجع إلى الالتباس الذي قد يحصل مع اسم العلَم الدال على الذات الإلهية ـ أي الله ـ، كما يبدو أن الداعي إلى استعمال اسم الموصول مكانه هو كون أدوات التعريف اليونانية قد تسد مسد أَسماء الموصول.

ثم إن الناقل يعمد إلى إيراد هذا التعبير المطول في جملة اسمية يقع فيها موقع المبتدإ، أما الخبر فيها، فيقوم به تركيب فعلي مستحدث هو الآخر، تركيب لا يقل غرابة عن المبتدإ، وهو: «يقال على» بمعنى «يُستعمَل»، كما في قوله : «الذي له يقال على . . .» ويتزايد هذا القلق النحوي بتزايد المتوالية اللفظية وبتدرجها إلى مرتبة النص، إذ يَستعمِل هذا المترجم فيها أدوات وصل الألفاظ كحروف الجر وغيرها وأدوات ربط الجمل بعضها ببعض بغير ما تجري به عادة الناطق العربي في التخاطب؛ ويجد القارئ في الجدولين الواردين في آخر هذا الفصل مزيدا من أسباب هذا القلق، إن خللا في المعاني أو فسادا في الأمثلة.

2.1.1 ـ غموض الأغراض: من مظاهر التعقيد اللغوي الناجم عن عوائق الترجمة العربية غموض الأغراض؛ فقد كان لا بد لركاكة التعابير التي تتسم بها النصوص المنقولة من أن تؤثر أيما تأثير في مستواها التبليغي، هذا المستوى الذي تحصل به للمخاطب القدرة على الفهم والذي لا يمكن تحقيقه إلا إذا التزمت العبارة بمعايير التركيب السليم.

ثم إن مخالفة الأمثلة الواردة للمقاصد الممثَّل عليها أحدثت اضطرابا في الإدراك المباشر للنص وضاعفت من الغموض الموجود فيه بسبب رداءة التعبير نحو:

---

(9) كتاب ارسطوطاليس المسمى **قاطيغوريا أي المقولات**، في هامش كتاب **تلخيص المقولات** لابن رشد، تحقيق «بويج»، 1a، ص، 6.

(10) انظر نفس المصدر، 17_25، 15b، ص. 121_ 122.

(11) بالحرف اليوناني: «ἔχειν».

[6] ـ مثال «الخاتم في الأصبع» للدلالة على معنى من معاني «له»

بالإضافة إلى ذلك، نجد الغموض الذي يختص به النص الفلسفي من حيث هو كذلك الناتج أصلا عن المستوى التجريدي لمفاهيمه وأحكامه والذي يتساوى في الشعور به العربي واليوناني والسرياني، كما أن هناك الغموض الخاص الذي يتسبب فيه المجال التداولي للقارئ العربي والذي يحول دون تجاوبه مع النص؛ والمراد بـ«المجال التداولي» هو كل الوقائع والقيم الثقافية المميزة لمجتمعه والعاملة في توجيه أقواله وأفعاله وتكوين نظرته الخاصة إلى العالم(12).

ناهيك عن الغموض المبدئي العام الذي هو غموض كل نص مكتوب، فلسفيا كان أو غير فلسفي؛ فكل نص مكتوب يحتمل بما هو كذلك تأويلات وقراءات قد لا تقف عند نهاية معلومة، فهو يصل إلينا أساسا، كما يقول أحد اللسانين المرموقين، بصيغة الجمع.

وإذا كان الأمر كذلك، فكيف إذن واجه ابن رشد هذه الظاهرة اللسانية المعقدة وما هي وسائله في هذه المواجهة للنص المترجم؟ وهل استطاع أن يتغلب على «قلق العبارة» في مستواها الصرفي والنحوي وعلى «غموض الأغراض» بأصنافه المختلفة: التعبيري والدلالي والاصطلاحي والتداولي والتأويلي؟

2.1 ـ عمليتا «التلخيص» و«الشرح»

في هذه الوضعية التي يحتوي فيها النص المترجم مختلف درجات الركاكة والاستغلاق بسبب العوائق المذكورة، بالإضافة إلى ما يمكن أن يقع فيه من إسقاط أو تحريف من لدن الناسخ أو سوء فهم من لدن الناقل، يكتسب «التلخيص» و«الشرح» معنى متميزا واعتبارا جديدا.

فليس يُنتَظر من «التلخيص» أن يتخذ إحدى صورتيه التقليديتين، إما النقل المركز والأمين لمضمون النص، وإما الاستخراج المحكم للأفكار الرئيسية للنص.

كما لا ينتظر من «الشرح» أن يكون مجرد تفسير للألفاظ التقنية والغامضة وتوضيح لمقاصد النص الفلسفية والتعليق عليها متى اقتضى الحال ذلك.

1.2.1 ـ التلخيص كعملية لمواجهة النص المترجم: الواقع أن مهمة التلخيص عند ابن رشد تقوم أصلا في أمرين اثنين: أحدهما «رفع قلق المصطلح من النص المترجم» والثاني «رفع قلق الجملة منه»؛ لذا، نجد ابن رشد يتتبع هذا النص جملة جملة وينقله نقلا

---

(12) لمزيد الإطلاع على التفاصيل الإجرائية للمفهوم الذي وضعناه: «المجال التداولي»، فليرجع إلى كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 243 ـ 272.

إلى حد أن ما «يلخصه» يبدو وكأنه ترجمة ثانية أسلم من الترجمة الأصلية.

فحينئذ لا يكون التلخيص عند ابن رشد، كما يعتقد بعض مؤرخي الفلسفة، تفسيرا أوسط ولا نصا مجملا، وإنما هو، على الحقيقة، **عملية** أو قل منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، وهو بالذات **منهج تقويم اعوجاجه**؛ ولما كان ابن رشد في تلخيصه لا يفسر ولا يُجمل ما يقول أرسطو، وإنما يعمد إلى تقويم لغة النص المترجم من الناحية الصرفية والناحية النحوية وتقريبها من العربية السليمة، فإنه لم يكن يميز بين كلامه ومقالة «أرسطو»، ويكتفي بأن يفتح التلخيص بعبارة «قال أرسطو» ويواصل كلامه دونما إشارة إلى نهاية مقالة «أرسطو».

ولا غرابة عندئذ أن تتداخل عملية التلخيص مع المناهج الأخرى التي واجه بها ابن رشد النص المنقول وأن تتخلل منهجَ الشرح الذي اتبعه، ذلك أنه، هنا أيضا، يعيد صوغ العبارة قبل أن يتناولها بالشرح والتعليق وتقريبها إلى الأذهان، ولا يتعذر علينا أن نستخلص مما أعاد صياغته في الشرح ترجمة أجود من الترجمة الأصلية كما يمكن أن نتبين ذلك من خلال المقارنة بين الجدولين الواردين في نهاية هذا المبحث.

أ ـ تقويم المصطلح: في عملية التلخيص هذه ذات الصبغة التقويمية، يستبدل ابن رشد بمصطلحات النص المترجم مصطلحات متداولة نذكر منها على سبيل المثال:

[7] ـ قول الجوهر/ الحد ـ مقصود إليه بالإشارة/ المشار ـ المصمت/ الجسم ـ الحقيقة/ الصدق ـ مائية/ ماهية ـ كلمة/ حد ـ الأمور العامية/ الأوائل ـ السولابي/ المقطع ـ نَجَم/ نما ـ الجوامع/ المقاييس ـ الكنه/ الماهية)؛

حيث ترد مصطلحات النص المترجم على يمين الخط المائل/ ومصطلحات ابن رشد على يساره.

كما أنه قد يستعمل المصطلح الذي يختاره بجوار المصطلح الذى تتضمنه الترجمة، فكثيرا ما يقرن لفظ «الهوية» بلفظ «الموجود»[13]، مقدما لذلك تبريرا لغويا مفاده أن «المَوجود» يتميز عن «الهوية» بصورته الصرفية، وإن كان لا يفي بالمدلول اليوناني كما تفي به «الهوية».

ب ـ قلق الجملة: أما بالنسبة لتراكيب الترجمة، فقد عمد ابن رشد إلى تقويم الجمل

(13) **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق بويج، ص. 550، ص. 553، ص. 556، ص. 559، ص. 560، ص. 561، ص. 562، ص. 746، ص. 747.

السقيمة بأن استبدل ببعض أجزائها أجزاء أخرى[14] أو غيّر ترتيبها أو أظهر المحذوف منها أو حوّر التعابير التي تصل الجمل بعضها ببعض؛ ومثال ذلك:

[8] ـ «كل واحد من التي تقال بغير تأليف أصلا، فقد تدل، إما على جوهر، وإما. . . وإما على أن ينفعل»/ «والمعاني المفردة التي يُدَل عليها بألفاظ مفردة هي ضرورة دالة على واحد من عشرة أشياء . . .» [استبدال][15].

كما كان ابن رشد يشير إلى عادة اليونانيين في الاستعمال ويقارن بينها وبين الاستعمال العربي.

ولم يقف ابن رشد عند هذا الحد، بل حاول في مواضع مخصوصة أن يرقى بتلخيصه إلى مستوى التعريب التداولي، فيستبدل في الأمثلة بأسماء الأعلام اليونانية أسماء عربية[16]، بل أن يُقرّب مضامين بعضها تقريبا إسلاميا، كأن يجعل من «أطلس» الإله اليوناني «ملَكا»[17]، وفي موضع آخر يُؤول اسم الجنس: «الإله»، بمعنى «الفلك».

ومن الراجح أن يكون ابن رشد قد استعان بتعاليق الحسن بن سوار على ترجمة حنين بن إسحاق لكتاب **المقولات**، هذه التعاليق التي تتضمن شروحا ضافية وتحليلا لغويا لبعض التعابير غير المألوفة والمستعملة في النص المترجم، كما تتضمن بعض جوانب مقارنتها مع وجوه الاستعمال اليوناني، ومما يؤكد ذلك اتفاق بعض التراكيب الواردة عندهما، كما أن كتب الفارابي كانت ـ مما لا ريب فيه ـ مرجعا أساسيا في عملية التلخيص الرشدية، وخاصة منها كتاب **الألفاظ المستعملة في المنطق** و**شرح المقولات** و**كتاب الحروف**.[18]

2.2.1 ـ الشرح كعملية لمواجهة النص المترجم: أما الشرح، فهو الآخر عملية أو منهج من مناهج مواجهة النص المترجم، ويقوم بالذات في توضيح غموض أغراضه؛ لذلك، يعمد ابن رشد إلى تجزيء المقالة إلى فقرات متتالية متفاوتة الطول، ثم يتناول الفقرة الواحدة بالتحليل جملة جملة؛ ولعملية الشرح عنده وجهان متعارضان ومتكاملان: أحدهما استئصالي والثاني تأصيلي.

أ ـ الوجه الاستئصالي للشرح: لقد جعل ابن رشد من أهداف شرحه هدم البناء الفلسفي الذي شيده فلاسفة الإسلام المتقدمين من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي والذي تميز بكونه اجتهادا صريحا في ملائمة الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي.

---

(14) نفس المصدر، ص. 374.

(15) **كتاب تلخيص المقولات**، ص12.

(16) نفس المصدر، ص12.

(17) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص654.

(18) **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دينا، ص570.

ومن مظاهر هذا الهدم في سياق نظرية المقولات، نذكر نقده للتفرقة التي أقامها هؤلاء بين «الماهية» و«الوجود»، إذ اعتبروا الوجود غير مقوم لماهية الأشياء التي من الممكن تعقلها بدونه، وبالتالي جعلوا منه عرضا زائدا يضاف إلى ماهية «ممكن الوجود بذاته»، كل ذلك لإثبات مبدإ الخلق الإسلامي حتى ولو في صورة الفيض كما ذهبوا إلى ذلك[19].

ب ـ الوجه التأصيلي للشرح، يقوم ابن رشد باستنطاق النصوص الأرسطية، مستهدفا الكشف عن أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته؛ ومما انتهى إليه، في نطاق الحدود التي رسمناها لهذا المبحث، أن «الموجود» يدل على مقولات عشر، وهي: «الجوهر» و«الكم» و«الكيف» و«الإضافة» و«الأين» و«المتى» و«الوضع» و«له» و«أن يفعل» و«أن ينفعل»، وأنه لا «يقال عليها» باشتراك، لأنه لو كانت متفقة الاسم ومختلفة المعنى، لامتنع قيام علم بالموجود، كما أنه لا «يقال عليها» بتواطؤ، لأنه، متى حصل الاتفاق في الاسم والمعنى، تصبح المقولات جنسا واحدا أو أنواعا لجنس واحد، وهذا ينقضه واقع اختلاف العلوم، وإنما «يقال» «الموجود» على المقولات بتشكيك، أي يدل عليها دلالة الأجناس المختلفة على الشيء الواحد والأول والتي تنسب إليه نسبة تقديم وتأخير.

وقد استعمل ابن رشد لهاتين الغايتين: الاستئصالية والتأصيلية، كل الوسائل الشرحية التي توفرت له؛ فقد قارن نصوص أرسطو فيما بينها كما قارن مختلف الترجمات لها، واعتمد الشروح المتعددة لفلاسفة المدرسة الهيليستينية نحو «الاسكندر الأفرودسي» و«تامسطيوس» و«سمبليقوس» و«فورفوريوس»، ولفلاسفة الإسلام كالفارابي وابن باجة وابن طفيل؛ واستفاد من أساليب الشرح والتفسير لكل من المدرسة الهيليستينية ومدرسة بغداد والمدرسة الإسلامية مع مفسري القرآن وخاصة في ترتيب أصولهم[20].

ولا نستغرب بعد هذا أن يحيط ابن رشد بمعاني أرسطو ويقدر على استرجاعها على وجهها الصحيح حتى ولو أخل بها نص الترجمة، وأن يمحو منها آثار تصرف فلاسفة الإسلام والمتكلمين فيها.

والآن وقد أنهينا كلامنا في أوجه قلق العبارة ومنهج التلخيص الذي استخدمه ابن رشد لتقويمها، وفي أوجه غموض الأغراض ومنهج الشرح الذي عمل به لتوضيحها، يتحتم علينا أن نُـقَـوِّم المهمة الرشدية، صادرين في ذلك عن الوعي اللغوي الذي استجد في

---

(19) تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 597ـ611، ص. 881ـ886، ص. 1279ـ1282؛ تهافت التهافت، ص. 480ـ481.

(20) كان مفسرو القرآن يرتبون أصولهم كما يلي: القرآن ثم السنة ثم أقوال الصحابة، ثم أقوال التابعين فأقوال تابعي التابعين.

مجال اللسانيات المعاصرة، لا سيما لسانيات التداول والتخاطب، هذا الوعي الذي قد يحملنا على مراجعة تصوراتنا المألوفة عن «اللسان الطبيعي» و«الترجمة الجيدة» وعن «اللغة الفلسفية» بما فيها «لغة المقولات».

2 ـ التقويم اللساني لمهمة ابن رشد

لقد تقرر في الدرس اللغوي الحديث أن اللسان الطبيعي ليس قاموسا للمفردات، وإنما هو على الحقيقة نسق مترابط العناصر بحيث لا يتغير واحد منها في وضعه أو وظيفته دونما أثر في باقي العناصر.

ويدعونا هذا التصور اللغوي من ناحية إلى الكف عن المفاضلة بين الألسن الطبيعية، فنعد بعضها أبلغ أو أكمل من بعض، ومن ناحية أخرى إلى أن نثبت أن لكل لسان إمكانات فكرية مناسبة لخصائص نسقه في مختلف مستوياتها.

كما أن مفهوم الترجمة، في إطار هذا التصور العلمي، يتغير بحيث تصبح الترجمة، أساسا، نظرا في المعنى وفي مقتضى الحال، لا يتقيد بالصورة اللفظية ولا بالتركيب النحوي إلا في حدود استجابته لمقتضيات الدلالة والتداول.

ولا بد لهذا المفهوم الجديد من أن يؤدي إلى تكييف المعاني المنقولة مع أحوال اللسان الناقل، أي يفضي إلى إحداث «تغيير» في المعنى المنقول بحسب وضعه اللساني الجديد؛ وها هنا يجب التنبيه على أنه يتعين على الفيلسوف ألا يعد هذا التصرف في المنقول في سياق النص الفلسفي إخلالا به أو تحريفا له، بل عليه أن يتحمل تبعاته في وعي كامل، بل وأن يستفيد منه في تحقيق أغراض فلسفية جديدة لم يَرُمها النص الأصلي.

وقد نصطلح على هذه العملية التغييرية للمضامين الفلسفية بالإضافة إلى الصلة بين اللسانين: اليوناني والعربي، بلفظ «التقريب الإسلامي العربي»، فهذا التقريب هو إذن عبارة عن تبليغ المعاني الفلسفية إلى الناطق العربي بحسب المقتضيات التغييرية لكل مستوىً من مستويات لغته، الصرفي منها والتركيبي والدلالي والتداولي.

1.2 ـ اللغة الفكرية

يمكننا، في نطاق هذا الوعي اللساني المستجد، أن ننظر إلى «اللغة الفكرية» ـ أي اللغة الخادمة لجانب من جوانب الفكر ـ نظرتنا إلى اللسان الطبيعي، فنعدها هي الأخرى نسقا من المصطلحات التقنية التي تستمد خصائصها النطقية من اللسان الطبيعي، نسقا مزودا بنفس المستويات اللغوية التي زُوِّد بها هذا الأخير، لكل مستوى من هذه المستويات مقاييس أو شروط تحدد درجة التزام كل لغة فكرية بخصائص اللسان الطبيعي الذي تتفرع منه كما

تحدد مرتبتها بالنسبة لباقي اللغات الفكرية.

وقد عرف العالم الإسلامي العربي من اللغات الفكرية «اللغة الفلسفية» و«اللغة الكلامية» و«اللغة الصوفية» و«اللغة الأصولية» و«اللغة التفسيرية»؛ ومن هذه اللغات التقنية ما كانت استجابته لشروط مستوى أقوى من استجابته لشروط مستوى آخر أو أقوى من استجابة لغة أخرى للمستوى نفسه.

وليس هذا مقام تفصيل القول في هذا الموضوع ذي الأهمية البالغة، ونقتصر منه على استخلاص بعض النتائج بصدد اللغة الفلسفية، واقفين عند بعض الأمثلة من المستوى الصرفي لبيان مدى خروج اللغة الفلسفية عن قواعد بناء اللغة التقنية العربية.

فإذا نحن تأملنا هذه اللغة الاصطلاحية، تبينا أنها لا تتمتع بنفس المزايا التي تتمتع بها اللغات التقنية الإسلامية الأخرى، فلا نكاد نجد فيها نفس المعايير التي عملت بها اللغات الفكرية الأخرى في وضع مصطلحاتها، ونورد منها ما يأتي:

أ ـ **معيار اتحاد الوزن مع اختلاف المعنى**، أي أن الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متباين؛ ومن الأمثلة على ذلك:

[9] ـ العقل/ النقل [الكلام] ـ الظاهر/ الباطن [التصوف] ـ المفهوم/ المنطوق [الأصول] ـ التنزيل/ التأويل [التفسير].

ب ـ **معيار اتحاد الوزن مع تشابه المعنى**، أي أن الصيغة الصرفية واحدة والمعنى الاصطلاحي متقارب؛ من أمثلته:

[10] ـ الشريعة/ الطريقة/ الحقيقة [التصوف] ـ الاستحسان/ الاستصحاب [الأصول].

ج ـ **معيار اتحاد المادة مع اختلاف المعنى**، أي أن الجذر الدلالي واحد والمعنى الاصطلاحي متباين؛ أمثلته:

[11] ـ الوعد/ الوعيد [الكلام] ـ الملك/ الملكوت [التفسير] ـ البصر/ البصيرة، القلب/ القالب، التوجه/ المواجهة [التصوف].

د ـ **اتحاد المادة مع تشابه المعنى**، أي أن الجذر الدلالي واحد والمعنى الاصطلاحي متقارب؛ ومثاله:

[12] ـ العبادة/ العبودية/ العبودة، الوجود/ الوجد/ الوجدان [التصوف].

ومن هذه المعايير التي استخدمتها هذه اللغات الفكرية وجوه التقابل بين الأدوات، مثال ذلك:

[13] ـ في/ عن، من/ إلى، ل/ على، لم/ لن. . . ،

ومنها كذلك المناسبة الدلالية بين المعنى الاصطلاحي للفظ ومعناه اللغوي؛ ومثاله:

[14] ـ «الوجود»: معناه الاصطلاحي الذي يستعمله به أهل التصوف هو: «وجدان الحق»، علما بأن معناه اللغوي هو: «الظفر بالمطلوب»؛ ولا تخفى المناسبة الدلالية القائمة بين المعنيين، فـ«الوجدان» و«الظفر» مترادفان و«الحق» بالنسبة للصوفي هو عين «مطلوبه».

لكن هذه الأساليب التي أفادت أيما إفادة اللغات الكلامية والصوفية والأصولية والتفسيرية في اكتساب قوة تداولية ضمنت لها الانتشار والتأثير والتوجيه، لا نجد لها صدى في اللغة الفلسفية العربية، كأنما لا يعني أهلها أمر اتباع هذه المقتضيات التعبيرية في وضع مصطلحاتها، فقد تتنافر أوزانها فيما بينها وتتنافر معانيها فيما بينها وقد تتنافر الأوزان والمعاني بعضها مع بعض، بل قد لا تخضع مصطلحاتها لأي وزن معلوم؛ والأمثلة التالية توضح ذلك:

[15] ـ الجوهر/العرض [تنافر الوزن مع شهرة التقابل في المعنى]

ـ المكان/الكون [تنافر المعنى مع وحدة المادة، إذ تعريف «المكان» عند الفلاسفة لا يرتبط بمعنى «الكون» رغم الصلة اللغوية بينهما]،

ـ «الموجود» بمعنى «الوجود»، «الصادق» بمعنى «الصدق» [تنافر الوزن والمعنى، إذ مدلولُ صيغةٍ يصير مدلولا لغيرها مع أن الصيغتين مختلفتّان في وظيفتهما الصرفية]،

ـ «الذي له»، «المتى»، «المعا» [الخلو عن الوزن].

والسبب في هذا التفاوت الاصطلاحي بين اللغة الفلسفية وغيرها من اللغات الفكرية الإسلامية هو أن هذه الأخيرة تكونت في اتصال دائم مع النص الأصلي النموذجي الذي هو القرآن الكريم؛ وقد أكسبها هذ الاتصال القدرة على الاشتغال بالمعاني الواردة عليها وتغييرها بحسب الأصول التداولية التي تعتمدها، بينما اللغة الفلسفية تكونت تحت تأثير نص غير أصلي ولا نموذجي، هذا النص هو الترجمة، إذ هي ترجمة لمن حجبهم المعتقد المخالف عن اتباع القاعدة التداولية السارية التي تقضي بضرورة الانتفاع بالنص القرآني .

وإذا كان بعض الفلاسفة قد استقامت لغتهم على مقتضى التداول العربي، فإن مرد ذلك إلى احتكاكهم بالنص القرآني أو ببعض اللغات الفكرية الأخرى التي احتكت به، وتختلف عندهم درجة هذه الاستقامة باختلاف درجة هذا الاستمداد.

ومن هنا يمكن تفسير اختلاف مستويات اللغة الفكرية لابن رشد، إذ يكون أقدر على التبليغ العربي عند مناقشة المتكلمين أو الموازنة بين الفلسفة والشريعة منه عند عرض المسائل الميتافزيقية الأرسطية، بل يمكن تفسير تقارب لغته الفلسفية في جوانب منها مع لغة الكندي وامتيازِ لغة ابن سينا على لغته وامتياز لغة الغزالي عليهما معا.

فلنختبر الآن، بناء على ما استجد من حقائق في مجال اللسانيات، المهمة العسيرة التي تولاها ابن رشد بجانبيها: رفع القلق وتوضيح الغموض؟

2.2 ـ تعثر عملية التلخيص والأصل اللغوي للمقولات

1.2.2 ـ تَصَوُّر ابن رشد للجانب الصرفي من لغة المقولات: إذا نحن أمعنا النظر في تصور ابن رشد للصيغ الصرفية الخاصة باللغة الفلسفية وفي طبيعة تقويمه لقلق مصطلحات النص المترجم، لوجدنا أنه يسلم بمبادئ ثلاثة هي: «مبدأ أفضلية المصطلح اليوناني» و«مبدأ شمولية مصطلحات الفلسفة الأرسطية» و«مبدأ ضرورة نقل المصطلحات اليونانية إلى اللسان العربي».

نوضح ذلك من خلال تصوره للمقولات، مستندين إلى النظرية اللغوية الحديثة التي تجعل لهذه المقولات أصولا في اللسان اليوناني.

فإذا كان المصطلح الفلسفي العربي: «مقولة»، مشتقا من نفس المادة أو الجذر الدلالي الذي اشتُقَّ منه لفظ «القول»، فإننا لا نجد في اللسان اليوناني نفس الاشتقاق الذي أُخِذ به في اللسان العربي؛ غير أن من معاني المقابل اليوناني لـ«القول»، وهو: «اللوغوس»، معنى يدل على ما يدل عليه المصطلح العربي، إذ يفيد «اللوغوس» في النص المنظور فيه معاني مختلفة، وهي: «النطق» و«الحد» و«الرسم» و«الحمل»[21]، وهذا المعنى الأخير منها هو الذي يدل على نفس المراد الذي وُضِع له اللفظ العربي: «المقولة».

وقد استعمل النقلة والفلاسفة بصدد هذا المصطلح فعلا مبنيا للمجهول، وهو: «يقال»، مع إضافة حرف الجر: «على»، إليه ليقابل الفعل اليوناني: «لِيغِيطـاي»، على خلاف الاستعمال الصحيح له الذي يجعله داخلا على «إنَّ» كما في التعبير: «يقال إنه»، مع أن المقصود من هذا التعبير المطول: «يقال على»، يوفي به على التمام أحد الأفعال الثلاثة: «يدل» و«يفيد» و«يُستعمَل» .

وقد تبين للباحثين اللسانيين اليوم أن المقولات الأرسطية إنما هي تجريد فلسفي لمقولات الصرف والنحو اليونانيين[22]؛ فـ«أُوسيا» في اللسان اليوناني ـ أي الجوهر ـ تدل على مقولة المبتدإ النحوية، و«بوسون» ـ أي الكم ـ و«بويون» ـ أي الكيف ـ يدلان على صفتين مشتقتين من أصول ضميرية؛ أما «بْروستي» ـ أي الإضافة ـ، فتدل على صيغة المقارنة، و «بُـو» ـ أي الأين ـ و«بوتي» ـ أي المتى ـ، فيشكلان ظرفين متقابلين؛

---

(21) مقابلات اليونانية هي على التوالي: «الوغوس»(«λόγος») و «أوريسموس» («ὁρισμός») و «سكيما» («σχῆμα») و «قاطيغوريين» («κατηγορειν»).

(22) - TRENSELENBURG, **Geschischte der Kategorienlehre,** Allemagne, 1848.

- BENVENISTE (E): **Problèmes de linguistique générale,** (voir chapitre: «catégories de langue et catégories de pensée»), Gallimard, 1966.

وأما«كيسطاي» ـ أي الوضع ـ، فهو يمثل نموذجا للفعل المتوسط و«إيكيين» ـ أي «له» ـ، يمثل صيغة الماضي التام و«بويِين» ـ أي أن يفعل ـ يدل على صيغة الفعل المعلوم على عكس «باسكيين» ـ أي أن ينفعل ـ الذي يدل على صيغة الفعل المبني للمجهول(23).

وهذا الأصل الصرفي النحوي للمقولات هو بالذات السبب الحقيقي في التفاوت الملحوظ بين معاني المقولات كما أثبتها أرسطو وبين الأمثلة العربية التي كانت نقلا للأمثلة اليونانية على هذه المعاني، كما كانت مصدرا لما وقعت فيه الترجمة العربية لهذه الأمثلة من نقل فائدة المثال اليوناني من المقولة التي جيء به شاهدا عليها إلى مقولة أ خرى لم يؤت به مثالا عليها نحو:

[16] ـ «الخاتم في الأصبع»:

لقد صيغ هذ التعبير [16] بوصفه نقلا للمثال اليوناني على مقولة «المِلك»، أي «له»، بينما هو في صيغته العربية مثال على مقولة «المكان»، أي «الأين»، لدخول الأداة: «في»، التي هي حرف جر دال على المكان، في تركيبه.

وهذا ما يفسر بالضبط تعدد التأويلات بصدد المقولات والاضطراب الشديد الذي حصل في عددها وتصنيفها وتحديد قيمتها.

وإذا ثبتت الأعراض اللغوية الخاصة التي تكتنف المقولات الأرسطية، ترتب على ذلك أنها ليست، على عكس الاعتقاد السائد، بالمحمولات الكلية التي تقوم مقتضياتها بجميع الألسن، على اختلاف أشكالها وأطوارها، وإنما هي مجرد استقراء لصور التبليغ الخبري أو قل «صور الإخبار» في اللسان اليوناني؛ ولذلك، كان ينبغي عند نقلها، لا ترجمة هذه الصور الإخبارية اليونانية بقضها وقضيضها، وإنما تَقَصِّي صور الإخبار التي يختص بها اللسان العربي والتي تقوم مقام هذه الصيغ اليونانية من غير أن تطابقها بالضرورة دلالةً أو تعدادا.

ولو أننا اتبعنا هذه الطريقة في ترجمة المقولات الأرسطية، لتبين لنا أن الإخبار في اللسان العربي يتم بمقاييس محددة، هذه المقاييس هي ما يعرف بـ«أبنية الأفعال»، وهي قوالب صورية تصاغ فيها المادة الدلالية، بحيث يتشكل معنى هذه المادة بحسب القالب الذي تصاغ فيه.

وعلى هذا، فما يقابل المقولات الأرسطية من جهة وظيفة الإخبار ليس هو ذلك

---

(23) نظائرها بالحرف اليوناني هي على التوالي: «οὐσία» و «ποσόν» و «ποιόν» و «πρόςτι» و «ποῦ» و «ποτέ» و «κεῖσθαι» و «ἔχειν» و «ποιεῖν» و «πάσχειν».

المسرد الغريب لعشرة «مفاهيم» قلقة ومتفرقة، وإنما هو، على الحقيقة، **الأوزان الصرفية العربية**؛ ومن هذه الأوزان ما يدل على ما تدل عليه بعض المقولات الأرسطية مثل «الفعل» و«الانفعال» و«التفعل»، فضلا عما تتميز به من إمكان تحديد معيار لإحصائها وتصنيفها وإبراز خصائصها.

ويزيد في إثبات ما ذهبنا إليه أن ابن رشد نفسه وقع، من حيث لا يدري، في المقابلة بين المقولة الأرسطية والوزن الصرفي العربي؛ فقد مثل على «أن ينفعل» بالصيغة المهملة: «ينحرق»، بدل «يحترق» الواردة في نص الترجمة، كما أن تلميذه ابن طملوس في مدخله إلى المنطق أتى بمثال «ينبرد» على نفس المقولة[24].

والذي يلفت الانتباه ويدعم رأينا أن كل الأمثلة التي أوردها الغزالي ـ وهو الذي جعل منه ابن رشد خصمه الأكبر كما هو معلوم ـ عند معالجته لمقولة «له» أتت على وزن «متفعل» نحو «متطلس» و«متعمم» و«متقمص»، بل إن المثال الذي ذكره غيره على وزن «مفتعل»، وهو: «منتعل»، يورده هو على الوزن السالف: «متفعل»[25]، ولا غرابة أن يصدر هذا عن الغزالي، وهو الذي خَبَر مختلف اللغات الفكرية وخبر قدرتها التعبيرية.

2.2.2 ـ إخلال ابن رشد بالنحو في لغة المقولات: رغم ما بذله ابن رشد من جهد في تصحيح تراكيب الترجمة، فإن انكبابه على النصوص المترجمة واستغراقه في النظر فيها، بل وتفاعله معها، كل هذا ساقه إلى أن يقتبس من الترجمة تعابير كثيرا ما تخالف قواعد النطق السليم، وأن يستهين بركاكتها بالنسبة لمستوى التبليغ العادي كما نجد عنده فسادا ملحوظا في ترتيب عناصر الجملة واستعمال الأدوات والظروف؛ فمن الأمثلة التوضيحية على ذلك ما يلي:

[17] ـ «كان ليس» في قوله: «كان ليس جواب» و«كان ليس تحمل»،

ـ «كان لم» في قوله: «الذين كانوا لم يشعروا»،

ـ «على المكان» بمعنى «على الفور» في قوله: «فإنه على المكان يعلم أيضا»،

ـ «إنها» بمعنى «توجد» في قوله: «ما هي (أي «الهوية») وما لها بأنها»

لكن أسلوب ابن رشد يكاد يستقيم عندما يلجأ إلى طريقة الفارابي في تجريد المضمون الفلسفي، ويتخلص من بعض معاني المقولات التي لا تجد لها مقابلا في اللسان العربي ومن أمثلة أرسطو عليها؛ وهذا ما حصل، على التعيين، في كتاب **ما بعد الطبيعة** في الجزء الخاص بالمقولات.

---

(24) ابن طملوس، **المدخل لصناعة المنطق**، مجريط، المطبعة الإبريقة، 1916، ص. 62.

(25) الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ص. 164ـ165.

ولو أن ابن رشد ارتفع بهذا الأسلوب التجريدي إلى درجة التكيف مع مقتضيات اللسان العربي، لعالج موضوع المقولات بغير معالجة أرسطو لها ولفصَّل في مقولة دون أخرَى بغير تفصيل أرسطو لها، ولأتى حديثه عن مقولتي «الفعل» و«الانفعال» مسهبا، على قِصَر كلام «أرسطو» عنهما، نظرا لما لهاتين المقولتين من دلالة فكرية راسخة بالنسبة للناطق العربي[26].

بعد أن بينا كيف أن قلق العبارة لا يرتفع إلا بإدراك الصلة المتينة بين كثير من المعاني الفلسفية، وخاصة طائفة المقولات منها، وبين أصولها في لسان صاحبها، لننظر في قيمة وحدود المنهج الثاني الذي توسل به ابن رشد للوصول إلى إزالة «الغموض» من لغة المقولات، أي «الشرح»؛ لقد عددنا الأصناف المختلفة للغموض، فلنفحص تطبيق هذا المنهج على المقولة التي انطلقنا منها، وهي «له».

3.2 ـ تعثر عملية الشرح والتطبيق على مقولة «له»

1.3.2 ـ بقاء الغموض التعبيري: احتفظ ابن رشد بالتركيب المصطلحي: «له»، الذي وضعه المترجمون في مقابل اللفظ اليوناني: «إيكيين»، متغافلا أو معرضا عن الاصطلاحات التي استعملها الفلاسفة الذين تقدموه، فقد استعمل ابن سينا مكان لفظ النقْلة اسم «الجِدَة» واستعمل الغزالي اسم «المِلك»؛ وربما رجع السبب في ذلك إلى اعتقاد ابن رشد بأن المصطلحين الأخيرين يضيقان عن معاني المقابل اليوناني، بينما «له»، قد تحمل دلالة أوسع؛ لكن هذا الاعتقاد باطل، ولا أدل على ذلك من أن المعاني التي أحصيت للمقابل اليوناني: «إيكيين» لا تنطبق على «له» إذا استثنينا منها معنى «الملك»، فضلا عن أن اللام في «له» تتصل بضمير لا وجود له في هذا المقابل.

وإذا أتينا إلى مدلول آخر لهذا اللفظ اليوناني، وهو: «نسبة المحاط (أو المحتوَى) إلى المحيط (أو المحتوِي)» الذي يظهر في قولنا: «ماء الإناء» أو، باستعمال لام الجر، في قولنا: «للإناء ماؤه»، فإننا نجد ابن رشد يفهم منه العكس، أي يفهمه بمعنى «نسبة المحيط إلي المحاط» كما في قولنا: «إناء الماء» أو، باستعمال اللام، في قولنا: «للماء إناء»؛ أضف إلى ذلك أنه يجعل الأمثلة الأرسطية عليه موضحة لمقولة «الأين»[27].

---

(26) يقول أبو حيان التوحيدي: «هذا قولكم في يفعل وينفعل، لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما، ولم تقفوا على مقاسمهما، لأنكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من يفعل، وقبول الفعل من ينفعل، ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم ومعارف ذهبت عنكم» **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، 1929، ص82.

(27) **تفسير ما بعد الطبيعة**، ص. 652-654.

ويحاول أن يستنبط تعليلا لهذا التفاوت بين المعنى والمثال، فيقرر بأن أرسطو قصد مجرد العلاقة بين المحاط والمحيط دون تحديد اتجاهها، مكتفيا بذكر أمثلة الاتجاه التي تدل على «الأين»؛ بل يذهب ابن رشد إلى أبعد من هذا، فيرجح وقوع إسقاط للمثال الذي يدل على «له».

2.3.2 ـ **بقاء الغموض الدلالي**: أما بالنسبة للغموض الدلالي، فإن بعض الأمثلة التي تأتي في النص العربي تخلو من «له»، بل ربما ذُكِرت فيها أدوات أخرى نحو: «في»، مما يؤدي إلي تفاوت بين المعنى والمثال عليه نحو قوله:.

[18] ـ «الخاتم في الأصبع والنعل في الرجل»

وأيضا تلتبس على ابن رشد معاني المقابل اليوناني: «إيكيين»، فيخلط بين أحد معانيها، وهو: «السلوك بالشيء بحسب طبع السالك» وبين معنى «المِلك»، ويمثل على ذلك بالعبارة: «لزيد مال» في الوقت الذي يحذرنا فيه أرسطو من أن هذا المعنى الأخير هو أبعد معانيها.

3.3.2ـ **بقاء الغموض المصطلحي**: أما فيما يتعلق بالغموض الاصطلاحي، فقد كان يُنتظر من ابن رشد أن يقوم بتجريد مدلولات هذه اللفظة اليونانية: «إيكيين»، واستخلاص المعنى المقولي الفلسفي لها كما فعل الفارابي.

فقد عرَّف هذا الأخير مقولة «له» بأنها «نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق عليه أو على جزء منه إذا كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط»، مع التمثيل على هذا المدلول بعبارة «لبس اللباس» و«لحاء الشجر»؛ وجمع في هذا التعريف ثلاثة من المعاني التي أوردها أرسطو متفرقة، وهي: «ما يحيط بمجموع البدن» و«ما يكون في جزء من البدن» و«ما يكون جزءا من البدن»، ومنع من أن يدخل فيها معنى «الجسم المنطبق الذي لا ينتقل بانتقال المحاط»، ومعنى «الجسم غير المنطبق الذي ينتقل»، وهذا بالذات ما قام الغزالي بصياغته بوضوح تام، كما أن الفارابي أهمل معنى «الملك»، اقتداء بأرسطو الذي اعتبره أبعد المعاني لـ«إيكِيين»، وأهمل أيضا من معانيها ما يدخل تحت «الكيف» و«الكم» مثل «الحال» و«الملكة»[28].

ويمكن أن نقول إن كل التفريعات والتخريجات والافتراضات التي لجأ إليها ابن رشد ناتجة عن عدم إدراكه للأصل اللساني لمعاني المفردة اليونانية: «إيكِيين»، التي تختلف اختلافا عن استعمالات «له» في اللسان العربي؛ وبذلك، يبقى وعيه اللغوي دون وعي سلفه

---

(28) DUNLOP (D.M.) «Al-Fârâbi's Paraphrase of the categories of Aristotle», The Islamic Quarterly (London), p.24.

ابن سينا الذي استشعر وجود هذا الأصل اللساني للمقولات، فإنه لم ير أية ضرورة في تمييز قيمة «له» المقولية عن قيمة الأدوات الأخرى مثل «من» و«عن» و«مع»[29] ولا يمكن أن نستدل من قول ابن رشد بصدد هذا المعنى أو ذاك: «جرت عادة اليونانيين باستعماله»، أنه حصّل هذا الوعي اللغوي، نظرا لأنه كان ينقل هذا المعنى من النص المترجم الذي وردت فيه الصيغة التالية: «فإن اليونانيين يقولون»، وهذه الصيغة من وضع المترجم نفسه، ولا يتضمنها النص اليوناني الأصلي.

نستخلص من هذا أن منهج الشرح الذي طبقه ابن رشد على مقولة «له» لم يقوَ على رفع الغموض القائم بصدد المصطلح، واقعا في الخلط على مستوَى الدلالة المباشرة للنص، كما أنه لم يرق بالمضمون إلى مستوى التجريد والتعميم المطلوبين، ولا أنه التزم بخصوصيات اللسان العربي وأثرها في التبليغ.

ولا يقل تعثر ابن رشد بصدد المقولات الأخرى عن تعثره في مقولة «له»، فقد انساق أحيانا إلى الشرح الخاطئ بسبب الأغلاط التي يتضمنها النص المترجم، من ذلك التباس مقولة «الحال» الفرعية عليه، إذ حسبها هي عين مقولة «الوضع»[30]، والواقع أن «الحال» التي يقابلها في اليونانية لفظ «دِيايتيزيز»، هي نوع من أنواع «الكيف» وتختلف عن «الملكة» في كونها أسرع زوالا.

وخلاصة القول، إن ابن رشد واجه نصا لا ينطق، واستخدم لاستنطاقه منهجين متكاملين، أحدهما «تقويمي» وهو التلخيص والآخر «تقريبي» وهو الشرح؛ لكن كان لا بد من أن يتعثر هذا الاستنطاق بين يديه ولا يبعد أن يتعثر لو قيض لابن رشد أن يعيد نفسه، نظرا لأن تصوره للمضمون الفلسفي واللغة الفلسفية تصور تقليدي عتيق، هذا التصور الذي يقضي بأن ننقل المعاني الفلسفية نقلنا للحقائق العلمية الموضوعية، ونغفل البعد التداولي لها ـ لغويا كان أو غير لغوي ـ، في حين أنه لا يمكن أن يرقى الكلام الفلسفي إلى مستوى التبليغ المفيد إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب.

(29) ابن سينا: كتاب المقولات، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، القاهرة، 1959، ص. 235.

(30) DUNLOP نفس المصدر، ص24.

كتاب تلخيص المقولات، تحقيق «بويج» ص. 121-123			
معاني «له» في النص المترجم	معاني «له» في نص التلخيص	أمثلة النص المترجم	أمثلة نص التلخيص
1) أن يكون له	له	منتعل، متسلح	منتعل، متسلح
2) له	له	منتعل ومتسلح	منتعل، متسلح
3) الملكة والحال	الملكة والحال	إن لنا معرفة، إن لنا فضيلة	إن لنا علما، إن لنا فضيلة
4) الكم	الكم	إن له مقدارا طوله ثلاثة أذرع أو أربعة أذرع	إن له مقدارا طوله كذا وكذا
5) ما يحيط بمجموع البدن	ما يحيط بمجموع البدن	الثوب أو الطيلسان	الثوب والطيلسان
6) ما يكون في جزء من البدن	ما يكون في جزء من البدن	الخاتم في الأصبع	الخاتم في الأصبع والنعل في الرجل
7) ما يكون جزءا من البدن	ما يكون جزءا من البدن	اليد، الرجل	له يد، له رجل
8) ما في الإناء	نسبة الشيء إلى الوعاء	الحنطة في المد، الشراب في الدن	الحنطة في الكيل، الشراب في الدن

كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق بويج، ص. 654-649			
معاني «له» في النص المترجم	معاني «له» في التفسير	أمثلة النص المترجم	أمثلة نص التفسير
1) المِلك	الملك	إن لنا بيتا ولنا ضيعة، إن لـه (أي الـرجـل) زوجـة، إن لـهـا (أي المرأة) زوجا	لـه مـال، لـه زوجة، له بيت
2) الذي يجري بالشيء على قدر طبعه أو اعتماده	كل ما له قوة على اقتناء شيء ما	للإنسان حمى، المدن للمتغلبين، اللباس للابسين	لـزيـد مـال، لـه حـمى، الـمـدن للمتغلبين
3) كون شيء في مثل شيء قابل	نسبة الصورة إلى الشيء	النحاس الذي له صورة الصنم، الجسم الذي له سقم	النحاس له صورة الصنم، صورة الصنم هي للنحاس، صورة الحديد
4)(علاقة) المحيط بالمحاط به	(علاقة) المحيط والمحاط به	له (أي الإناء) رطبة ما، للمدينة أناس، للسفينة ملاحون	للحيوان جلد، للشجر لحاء
5) للمانع في اعتماده [من] أن يَهوِي شيء	كل ما له حامل يمنعه من أن يسقط	للبيت الأشياء الثقيلة الموضوعة عليه، إطليطس السماء	للبيت السقف والأشياء الثقيلة توضع عليه، السماء لها ملاك

السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة

إن مقصودنا في هذا الفصل هو أن نحقق ونُقَوِّم مذهب الغزالي في الإمكان، متوسلين في هذا التحقيق والتقويم بما استجد من الأدوات في مجال المنطق، ويأتي على رأس هذه الأدوات ما يُدْعى اليوم باسم «نظرية العوالم الممكنة» التي أخذت في العقود الأربعة الأخيرة تعرف اتساعا وانتشارا، إذ جاءت بتجديد في الطرح وفي الحل لإشكالات وقضايا فلسفية متنوعة، كما نفذت إلى مجالات أخرى غير فلسفية: أدبية وعلمية، تمدها بأسباب الوصف أو التحليل أو الكشف أو التنظير.

فهذه النظرية هي ثمرة جهود عدد من المناطقة في ميدان التحليل الدلالي لمنطق الموجّهات، وهو منطق يختص بدراسة القضايا التي تدخل في تركيبها «الضرورة» (أو الوجوب) و«الإمكان» (أو الجواز)؛ فقد اشترط هؤلاء في «القضية الضرورية» أن تكون صادقة في كل العوالم الممكنة، وفي القضية الممكنة أن تكون صادقة في بعض العوالم الممكنة؛ وامتاز من بينهم المنطقي والفيلسوف الأمريكي «صول اكْرِيبْكه»[1] بوضعه نموذجا دلاليا مبنيا على العوالم الممكنة، صالحا لتأويل الأنساق المنطقية الموجّهة.

وقد جرت العادة عند المناطقة والفلاسفة أن ينسبوا إلى الفيلسوف الألماني «لَيْبنِتْس» السبق في الكلام عن العوالم الممكنة، بناء على دعواه المشهورة التي تقول بأن عالم الواقع ليس هو العالم الممكن الوحيد، بل إن هناك عوالم ممكنة متعددة وإن كان عالم الواقع هو أفضل هذه العوالم جميعا.

وسوف يتبين لك من خلال تقصينا لمظاهر الفكر الإمكاني عند الغزالي أن دعوى اختصاص «ليبنتس» بهذا المفهوم قابلة للمنازعة؛ فكلا القضيتين: «تعدد العوالم الممكنة» و«أفضلية عالم الواقع» وقع الخوض فيهما في مختلف مدارس الفكر الإسلامي؛ وترتب على هذا الخوض، تراث فكري هام يستحق أن نتناوله بأدوات البحث الحديثة.

---

(1) Saul KRIPKE.

أما الداعي الذي حملنا على استعمال الوسيلة المنطقية في النظر في مسألة السببية عند الغزالي، فهو أن فكر الغزالي بالخصوص قام على المسلَّمة التي تقضي بأن «المنطق معيار كل نظر»؛ فقد اشتغل حجة الإسلام بترتيب المنطق وتقريبه وتطبيقه على المقاصد الفلسفية والكلامية والأصولية؛ وعلى هذا، لن يكون الالتزام بالمنهج المنطقي في تحليل فكر الغزالي إلا مُوَفِّيا بشرائط بنية هذا الفكر، ومتَّسِقـا مع المشروع المنطقي للغزالي، فضلا عن أن واجب المفكر الإسلامي الذي يدعي استئناف الاجتهاد الكلامي والفلسفي الذي بدأه نظار المسلمين وفلاسفتهم، أن يَتَزَوَّد بوسائل المنطق المعاصرة له والتي ليس له عذر في عدم الإحاطة بها، وإن بلغت الغاية في التشعب والتعقد، حتى يقوى على النهوض بإنتاج فكري حقيقي يضاهي قيمة ما أنتجه المتقدمون كما تزود هؤلاء بما كان متاحا لهم في زمانهم من عُدة منطقية تُنعَت اليوم بنعت «المنطق التقليدي».

فالتزاما بمبادئ نظرية العوالم الممكنة من جهة، واعتبارا لآثار المنطق في تشكيل الفكر الإسلامي، وعلى الخصوص، فكر الغزالي من جهة ثانية، سلكنا، في هذا الحديث المنطقي الساعي إلى **تجديد طريقة التناول** لفكر الغزالي، الخطوات الآتية:

أولاها، تحديد مفهوم «العالم الممكن» عند الغزالي، وتعيين خصائصه المنطقية والوجودية (أو «الأنطولوجية»).

والثانية، بيان دور العوالم الممكنة في براهين الغزالي التي تستند إلى طريقة «التقدير العقلي».

والثالثة، تحليل «علاقة السببية» عند الغدالي بردها إلى علاقتين شرطيتين متميزتين مقابلتين لصنفين مختلفين من العوالم الممكنة.

والرابعة، النظر في مقالة الغزالي التي تنص على أن عالم الواقع أفضل العوالم الممكنة بتصحيح نسبتها إليه والرد على الاعتراضات التي وجهت إليها، ثم بتأويل مدلول «الأفضلية» وأدلتها عنده من وجهة النموذج الإمكاني الذي وضعناه.

فلنمض الآن إلى تقصي الكلام في هذه الخطوات واحدة واحدة، على الترتيب، واصلين جانب العرض بجانب الاعتراض، أو قل جانب التحقيق بجانب التقويم.

1 ـ الوجود العقلي للعالم الممكن

ليس «الإمكان» عند الغزالي «شيئا موجودا» مستقلا بذاته[2]، بل الموجود المستقل هو

(2) «باطل أن يُقال الإمكان جوهر قائم بنفسه، لأنه وصف مضاف إلى ما هو إمكانه، فلا يعقل قيامه بنفسه، فوجب لا محالة أن يكون له موضوع، فيرجع حاصل الإمكان إلى وصف المحل بقبول التغيير»، الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ص. 201، انظر أيضاً ص. 120، وص. 281.

الواقع وحده والإمكان ليس عنصرا من عناصر الواقع ـ بالمعنى المجموعي ـ، ولا قسما من أقسامه ـ بالمعنى التركيبي ـ؛ فلو قدرنا جدلا دخول الإمكان في الواقع دخول المفرد في الجمع أو دخول الجزء في الكل[3]، لجاز لنا أن نقسم الواقع إلى قسمين اثنين: أحدهما يضم «ما هو متحقق»، والثاني يضم «ما هو غير متحقق»؛ لكن قولنا: «قسم الواقع غير المتحقق» عبارة واضحة التناقض، فما كان واقعا لا يكون إلا متحققا[4]، فإذن الإمكان عند الغزالي ليس فردا من أفراد الواقع، ولا جزءا من أجزائه بالمعنى الذي حددناه، وإنما هو «كل ما قَدَّره العقل ولم يمتنع عليه تقديره»[5]، بمعنى أن العقل تصوره وأنشأه من عنده وركبه تركيبا[6]؛ وبذلك يكون الإمكان مرتبطا بالعقل ارتباط المَشْروط بالشرط ، فلا إمكان بغير عقل؛ أما إسناد الوجود إلى الإمكان، فما هو إلا تجوز في الكلام، لأن الوجود الخارجي ليس له، وإنما له الوجود العقلي وحده، بمعنى أن صورته موجودة في العقل[7]، ولا يُدرَك إلا بها، فهي «ماهيته» أو «حقيقته»[8].

1.1 ـ الخصائص المنطقية للعالم الممكن

إذا ثبت أن الإمكان عند الغزالي هو عبارة عن **«قضاء عقلي»**، جاز لنا أن نُنزِل كل جملة من الإمكانات منزلة جملة من القضايا؛ والملاحظ هو أن من هذه المجموعات من القضايا المقابلة لمجموعات من الإمكانات ما يختص بصفات منطقية ووجودية (أي «أنطولوجية») لا نجدها في غيره، صفات جاء بعضها مصرحا به في كتب الغزالي وجاء بعضها الآخر مضمرا أو ملمحا إليه، نحتاج في تبينه إلى شيء من التأمل؛ ونريد الآن

---

(3) المقصود هنا بـ «علاقة الجزء بالكل» ليست علاقة الأخص بالأعم الماصدقية التي يُعبَّر عنها بـ «التضمن» أو «الاستغراق» أو حتى «الإنطواء» بتعبير ابن حزم، وإنما علاقة الشيء بأجزاءه التي تتركب منها بنيته كعلاقة «الكتاب» بدفتيه وأوراقه وحروفه وكَلِماته وجمله، فالدفتان والأوراق والحروف والكلمات والجمل ليست أجزاء أعم من الكتاب ولا الكتاب أخص منها، وإنما هي أجزاء يتألف منها مُسمَّى الكتاب بانضمام بعضها إلى بعض.

(4) إن التعبير: **«قسم الواقع غير المتحقق»** يمكن مقابلته من حيث تناقضه بمقالة المعتزلة: «المعدوم هو خلاف العدم، وهو شيء ثابت»؛ إذ إسناد صفة الشيء إلى المعدوم تخرجه من «المعدومية» إلى «الموجودية».

(5) «الإمكان الذي ذكرتموه يرجع إلى **قضاء العقل**، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه «ممكناً»، وإن امتنع سميناه «مستحيلاً» وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه «واجباً» فهو **قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفاً له**»، الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 120.

(6) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 253.

(7) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الثالث، الجزء الثامن، كتاب **عجائب القلب**، ص36.

(8) «فإن نفي الماهية نفي للحقيقة، وإذا انتفت حقيقة الموجود، لم يعقل الوجود»، الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 191.

الوقوف عليها واحدة واحدة في نصوص الغزالي، مبتدئين بخاصيتين منطقيتين هما: «الاتساق» و«التمام».

1.1.1 ـ الاتساق: إن أول قانون منطقي يشترطه الغزالي في الممكن هو قانون «عدم التناقض»، إذ الخروج عنه يؤدي إلى «عدم الإمكان» أو «المحال»، ومعلوم أن «المحال غير مقدور عليه»[9]. لنُسَمِّ خاصية اتصاف الممكن بعدم التناقض باسم «الاتساق»، ولنصغ مقتضاه كما يلي:

● لا تدخل، في المجموعة القضوية الإمكانية، القضية ونقيضها معا، بل كل قضايا هذه المجموعة ولوازم هذه القضايا مُتصادقة (أي صادقة معا)؛ أو باللغة المنطقية الرمزية:

أيا كانت ب، ¬ (ب ∋ عا ∧ ¬ ب ∋ عا)

حيث عا ترمز إلى مجموعة القضايا التي تحدد الممكن وب ترمز إلى قضية ما و∋ إلى الانتماء المجموعي، مع حفظ الرموز الأخرى لمدلولاتها في الفصول السابقة.

2.1.1ـ التمام: يرى الغزالي أن من الإمكانات ما لا يقبل أن يزاد فيه شيء ولا أن ينقص منه شيء كما يستفاد ذلك من قوله: «كل موجود إنما وجد على الوجه الذي وجد، لأنه **أكمل** وجوه الوجود، وما عداه من **الإمكانات** ناقص بالإضافة إليه»[10]؛ وعلى هذا، فيشترط في كل ممكن قابل للتحقق، أن يكون **تاما**، ونصوغ خاصية **التمام** كما يلي:

● تدخل، في المجموعة القضوية الإمكانية كل القضايا، نفيا أو إثباتا، بمعنى أنه أيا كانت القضية، فإما أن تدخل في هذه المجموعة أو أن تخرج منها ويدخل نقيضها؛ أو باللغة الرمزية:

أيا كانت ب، (ب ∋ عا ∨ ¬ ب ∋ عا).

وحيث إن المجموعة القضوية الإمكانية عند الغزالي تتصف بهاتين الخاصيتين: **الاتساق**، **والتمام**، جاز أن نعدها بمثابة **عالم** كما يكون الواقع عالما، أو قل إن كل مجموعة إمكانية «متسقة» و«تامة» هي عند الغزالي **عالم ممكن**؛ أما العالم «غير المتسق» (أو «المتناقض») والعالم «غير التام» (أو «الناقص»)، فيخل كل منهما بقانون من قوانين المنطق التقليدي.

فالعالم الناقص هو العالم الذي يخرق «مبدأ الثالث المرفوع» الذي يقضي بأن تصدق على الأقل إحدى القضيتين المتناقضتين، فيكون العالم الناقص إذن هو العالم الذي لا تنتمي إليه القضية ولا نقيضها بحيث يبقى غير محدد ولا مبيَّن.

---

(9) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص. 249.

(10) الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، ص. 238.

أما العالم المتناقض، ويمكن أن ندعوه بـ«العالم المستحيل»، فهو العالم الذي يخرق «مبدأ عدم التناقض» الذي يقضي بأن تصدق على الأكثر إحدى القضيتين المتناقضتين، فيكون العالم المتناقض هو إذن العالم الذي يتصادق فيها النقيضان نحو «إثبات الشيء مع نفيه» أو «إثبات الأخص مع نفي الأعم» أو «إثبات الاثنين مع نفي الواحد»، أو الذي لا يتساوى فيه المتساويان نحو «كون الشيء الواحد في مكانين»[11] أو الذي يلزم فيه ملزوم من لازم مثل أن يكون المشروط قبل الشرط[12].

ولما كان هذان الصنفان من العوالم: غير التام (أو الناقص) وغير المتسق (أو المتناقض) خارجين عن أصلين من أصول المنطق التقليدي، فلا يسع الغزالي المنطقي إلا إنكارهما.

فمعلوم أن الغزالي جعل المنطق مقياسا لكل علم نظري ومعرفة عملية باعتباره علما صوريا لا تعلُّقَ له بمضامين المعرفة وكليا لا تعلق له بجزئيات العلم، علما يتكون من جملة من القوانين الضرورية التي يجب الوثوق بها في كل شيء، تحديدا وتقويما، بحيث لو خرج عن هذه القوانين، أي شيء، قولا كان أو فعلا، ترتب على هذا الخروج عنده، إما «النقص» وإما «المحال»، والنقص يلزم عنه أن لا عالم ممكن، والمحال يلزم عنه أن كل شيء عالم ممكن.

قد يصح الادعاء أن مفهوم العوالم الممكنة الناقصة والمتناقضة يؤدي إلى مثل هذه الشناعات لو أنه كان من المتعذر إيجاد طرق وحلول منطقية صارفة لهذه النتائج اللامعقولة والمردودة؛ لكننا نعلم اليوم بفضل نظرية العوالم الممكنة أن المنطقي لا يمتنع عليه أن يتصور ويصطنع نماذج تأويلية لأنساقه المنطقية، تحتوي عوالم ممكنة خالية خلوا جزئيا من الاتساق والتمام، من غير أن تتعرض هذه النماذج إلى فقدان التحدد أو إلى انتشار المحال، إذ يكفي لذلك إجراء بعض التعديلات على التقويم الصدقي، وعلى بعض القوانين، كأن تُضاف قيم أخرى إلى جانب الصدق والكذب أو يُستغنى عن بعض القوانين كتلك التي تتسبب في مفارقات اللزوم[13].

---

(11) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص. 249.

(12) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب التوحيد والتوكل، ص. 176.

(13) من أهم مفارقات اللزوم قانون لزوم القضية الصحيحة عن أية قضية وقانون لزوم أية قضية عن القضية التناقضية أو، بالنسبة لمنطق الإمكان، قانون لزوم القضية الضرورية عن أية قضية وقانون لزوم أية قضية عن القضية المستحيلة.

2.1 ـ الخصائص الوجودية للعالم الممكن

علاوة على الخاصيتين المنطقيتين السالفتين: «الاتساق» و«التمام»، يختص العالم الممكن عند الغزالي بصفات أخرى لا تتصل بقيمته المنطقية، وإنما بوضعه «الأنطولوجي» من حيث إن العالم الممكن حقيقة موجودة وجودا **عقليا تصوريا**: نذكر من هذه الصفات «الأنطولوجية» ثلاثا: «التساوي» و«اللاتناهي» و«العمران».

1.2.1 ـ التساوي: اعلمْ أن ما من عالم ممكن تَحَقُّق إلا ويجوز أن يتحقق بدلَه غيرُه متى كان هذا الغير عالما قائما بشرطي «الاتساق» و«التمام»، إذ الحكم، متى ثبت إمكانه للشيء، ثبت هذا الإمكان للمثل[14].

وبهذا الصدد، يجب التنبيه على أن لفظ «المثل» عند الغزالي وعند جمهور المتكلمين لفظ مجمل تتناول معانيه «المساوي» و«الشبيه» و«الخلاف» و«الضد»، ويمكن رد هذه الأنواع المختلفة إلى نوعين أعَمَّين نسميهما: «الشبيه» و«النظير»، فلنجعل العوالم الممكنة منقسمة إلى قسمين اثنين: قسم العوالم «الشبيهة» أو «القريبة» أو «**الأشباه**» وقسم العوالم «النظيرة» أو «البعيدة» أو «**النظائر**»[15].

والمثال على «الأشباه» من العوالم، مختلَف الوجوه التي كان بالإمكان أن يحدث بها عالم الواقع، كأن يقع في وقت قبل الوقت الذي وقع فيه أو بعده، أو يقع بصفات أخرى لا تخرجه عن ذاته المعلومة لنا.

والمثال على «النظائر» من العوالم ما كان متصفا بصفات مقابلة ومعارضة لصفات هذا العالم من مقدار ووضع واتجاه في الحركة وهلم جرا[16]، وكان من الممكن أن يتحقق بدلا عنه.

ولما كان وجود هذا العالم المتعين لا يمنع من اعتبار عوالم شبيهة ونظيرة باقية في الإمكان، فقد تساوت كلها من حيث كونها مقدورات، أما اختصاص هذا العالم بوقت معين وهيئة معينة، فلا يضر هذا التساوي في شيء.

2.2.1 ـ اللاتناهي*: اعلم أيضا أن العوالم الممكنة القريبة والبعيدة من حيث سعتها عوالم غير متناهية.

---

(14) الغزالي، **مشكاة الأنوار في مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء 4، ص12.

(15) لقد ميز الغزالي في القوة، وهي صنف «الإمكان الاستعدادي» بين القوة القريبة أو الإمكان الاستعدادي القريب، وبين القوة البعيدة أو الإمكان الاستعدادي البعيد، انظر **مقاصد الفلاسفة**، ص202.

(16) الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 68.

ف«أشباه العوالم» لا يقف وقتها عند حد يستحيل تجاوزه؛ فكل وقت سواء الوقت الذي كان قبل تحقق هذا العالم أو بعده، كان مناسبا لوقوع هذا العالم، وكل من الوقت الذي جاء من قبل أو الذي جاء من بعد لا نهاية له؛ كما أنه بالإمكان أن يقع هذا العالم في كل وقت من هذه الأوقات غير المتناهية، بصفات أخرى لا تخرجه عن حقيقته المعلومة، فتتعدد العوالم القريبة بتعدد الأوقات والصفات التي لا حد لها.

و«نظائر العوالم» هي الأخرى لا يقف وصفها عند نهاية يمتنع تصور ما بعدها؛ فكل وصف تام ومتسق، أيا كانت درجة مُغَايَرَته للوصف الذي اختص به هذا العالم المتعين، كان مواتيا للتحقق بدل هذا العالم، وما من وصف إلا ويمكن الإتيان بوصف جديد مقابل له والاستمرار في ذلك إلى ما لا نهاية له، فتتكاثر العوالم البعيدة بتكاثر الأوصاف.

ولو ساغ لنا فرض غاية تنتهي عندها الممكنات، لترتب على ذلك أشنع الشناعات مثل القول بتناهي المقدورات الإلهية.

3.2.1 ـ العمران: واعلم أخيرا أنه لما كان العالم المتناقض عند الغزالي عَدَما محضا لا يستحق أن يوصف بالعالم، لزم ألا يكون ممكنا من العوالم عنده إلا حيث يكون بالإمكان وجود ذوات معينة (بمعنى أفراد)؛ فأيا كان العالم، فتوجد على الأقل ذات واحدة تعمره؛ كما أنه أيا كانت الذات، فيوجد على الأقل عالم واحد يُؤوي هذه الذات؛ وعلى هذا، فقد توجد الذات الواحدة بعوالم ممكنة متعددة، ونعني بذلك أنه متى فُرِض وقوع أحد هذه العوالم، كانت الذات المذكورة موجودة به، وبيانه أن صفات الذات تتغير مع مرور الزمن من غير انقلاب الذات، وأنه بالإمكان تصورها موجودة بغير بعض الصفات أو بصفات أخرى بدَلا عنها[17].

أما ما بقي ثابتا من هذه الصفات فهو ماهية الذات أو حقيقتها؛ وبفضل هذه الماهية نعقل الذات ونُعَيِّنها في العوالم التي إن وجدت، وجدت بها هذه الذات؛ ومن هذه الصفات ما يتعلق بجنس الذات وصورتها وأجزائها الأصلية مثل كونها من نطفة معلومة[18].

وحيث إن الذات يجوز أن تنتقل في العوالم وتتقلب بينها، فقد ظهر أن العوالم الممكنة «الشبيهة» و«النظيرة» قد «يُوَصِّلُ» بعضها إلى بعض ويطّلع بعضها على بعض؛ وعلى هذا، فمتى وُجِدت الذات بهذا العالم المتحقق وأمكن وجودها بعالم غيره، كان هذا العالم المتحقق موصلا إلى ذلك العالم الممكن ومطلعا عليه، إن كلا أو بعضا.

---

(17) الغزالي إحياء علوم الدين، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب **التوحيد والتوكل**، ص. 181.

(18) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص250، ص270، ص296.

3.1 ـ نبذة من قوانين الإمكان

من قوانين الإمكان عند الغزالي القوانين الآتية التي نذكرها من غير أن نلتزم فيها الترتيب ولا التنسيق الصوري[19].

1.3.1 ـ الممكن ما ليس بممتنع أو باللغة الرمزية:

◇ب ⇐ ¬□¬ب .

حيث العلامة الأولى ◇ ترمز إلى الإمكان، والعلامة الثانية □ إلى الوجوب مع الإبقاء على مدلولات الرموز الأخرى كما تحددت في ما تقدم.

ويمكن قراءة هذه الصيغة بالوجه التالي: «الممكن ما ليس واجبا عدمه»، وواجب العدم هو بالذات الممتنع؛ وبالإمكان وضع رمز خاص للامتناع هو: ○؛ فنصوغ القانون السابق كما يلي:

◇ب ⇐ ¬○ب.

2.3.1ـ واجب الوجود ممكن الوجود، أو:

□ب ⇐ ◇ب.

3.3.1 ـ الواقع ممكن، أو:

ب ⇐ ◇ب.

4.3.1 ـ الممكن ما ليس بواجب الوجود، أو:

◇ب ⇐ ¬□ب.

5.3.1 ـ الممكن ما كان نقيضه ممكنا، أو:

◇ب ⇐ ◇¬ ب.

6.3.1 ـ الممكن ما ليس بواجب ولا ممتنع، أو:

◇ب ⇐ (¬□ب ∧ ¬□¬ ب).

7.3.1 ـ ما أمكن عدمه، فليس بواجب[20]، أو:

◇¬ب ⇐ ¬□ب.

8.3.1 ـ ما كان موجودا بالقوة، فهو ممكن، أو:

▽ب ⇐ ◇ب.

---

(19) الغزالي: معيار العلم، ص. 343ـ347.

(20) الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص. 281.

حيث ▽ ترمز إلى تحقق ب في المستقبل، ويمكن أن تقرأ هذه الصيغة كما يأتي: «إذا صدقت ب في المستقبل، فهي ممكنة».

1.3.9 ـ التناقض محال، أو:

□¬ (ب ∧ ¬ ب).

1.3.10 ـ الممكن متى فُرِض أنه غير موجود، لم يلزم عنه محال، أو:

◇ب ⇐ (¬ ب ⟵ ¬□¬ ب) أو

(◇ ب ∧ ¬ ب) ⇐ ¬□¬ ب:

1.3.11 ـ الواجب متى فُرِض أنه غير موجود، لزم عنه محال، أو:

□ب ⇐ (¬ ب ⟵ □¬ ب) أو

(□ب ∧ ¬ ب) ⇐ □¬ ب.

1.3.12 ـ المستحيل متى فرض أنه موجود، لزم عنه محال، أو:

□¬ ب ⇐ (ب ⟵ □¬ ب) أو

(¬□ب ∧ ب) ⇐ □¬ ب

من البين أن القوانين الإمكانية السالفة تقابل معاني مختلفة للفظة «الممكن»، لذلك جاء بعضها لازما عن بعض وبعضها متعارضا مع بعض.

فمما يلزم عن غيره نذكر الصيغة: ◇ب ⇐ ◇¬ ب التي تلزم عن الصيغة الأخرى: ◇ب ⇐ □¬ ب، إذ يكفي أن نأخذ بالقانون التالي: ¬□ب ⇔ ◇¬ ب، أي ما ليس واجب الوجود، فنقيضه ممكن الوجود، والعكس بالعكس، وأن نستبدل بالطرف الأول الطرف الثاني في الصيغة الثانية لكي نحصل علَى الصيغة الأولى.

ومما يتعارض منها الصيغتان: ◇ب ⇐ □¬ ب و□ب ⇐ ◇ب. فالقانون الأول يخرج الوجوب من الإمكان بينما القانون الثاني يدخله فيه.

ويتحصل مما أسلفناه أن تصور الغزالي للإمكان تصور يستوفي الشروط اللازمة لمفهوم «العالم الممكن» عند أغلب المناطقة المحدثين، سواء منها **المنطقية أو الوجودية**؛ أما **المنطقية**، فلأن الغزالي يجعل من الإمكان نسقا قضويا عقليا ملتزما مبدأ عدم التناقض (خاصية الاتساق) ومبدأ الجمع والمنع (خاصية التمام)؛ وأما الوجودية، فلأنه يسلِّم بأن العوالم الممكنة، مشابهة كانت لعالم الواقع أو مغايرة له، متعددة تعددا لا نهائيا، وبأنها مسكونة بذوات قد تقصر وجودَها على عالم واحد أو تتجاوزه إلى غيره من العوالم.

وَلَئِنْ كانت قوانين الإمكان التي ذكرها الغزالي تكرر إلى حد ملحوظ ما جاء عند

سابقيه من فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا بالخصوص)، فإنها تمتاز عنده بكونها اكتسبت دلالة فلسفية واضحة في تمهيدها لإنشاء مفهوم «العالم الممكن» ولاستخدام هذا المفهوم في مقاصد «فلسفية» و«كلامية» معينة؛ ويبدأ هذا الاستخدام عنده في موقفه المبكر من «القضية الشرطية» التي من شأنها، بفضل الصفة الافتراضية لمقدِّمها، أن تُدخل اعتبار العوالم الممكنة في كل خطاب استدلالي، منطقا كان أو فلسفة أو كلاما، وهذا بالذات ما سنخصه بالتفصيل في الخطوة الثانية من بحثنا.

2 ـ استناد الخطاب الاستدلالي إلى العوالم الممكنة

1.2 ـ الوظيفة البرهانية لطريقة التقدير

كثيرا ما يستند الغزالي، في البرهان على دعاويه، إلى طريقة «التقدير» أو طريقة «الفرض» أو طريقة «التسليم» ـ وكلها أسماء لمسمى واحد.

1.1.2 ـ تعريف طريقة التقدير: تقضي هذه الطريقة أن يسوق المستدل في برهانه بعض القضايا التي ليس في مقدوره أن يجزم بصدقها، فينسب إليها الصدق ليبني عليها أحكاما أو يستنتج منها نتائج تفيد الدعوى، وذلك باستعمال صيغ من جنس: «لنقدِّر أن كذا» أو «لنفرض أن كذا» أو «لنسلم أن كذا» أو «هب أن كذا» وهلم جرا.

ويَرِد «التقدير» في سياقات مختلفة، منها: سياق البحث والمناظرة على سبيل الافتراض الجدلي، وسياق الاستدلال الاستنباطي الافتراضي (الرياضي أو المنطقي) في صورة البرهان بالخلف أو صورة إيراد مسلمات جديدة، وسياق «الاختبار العقلي» الذي يُقدِّر زوال بعض العلل ليتبين مدى تأثيرها في معلولاتها، وسياق الحياة اليومية التي يدبر فيها المرء مستقبله، فيفترض أحوالا وأوضاعا لمـّا توجد، مستشرفا بذلك آفاق العمل.

2.1.2 ـ التعبير عن التقدير: إذا كان معنى التقدير مصرحا به في الصيغ المستعملة مثل: «لنقدر أن كذا» أو «لنفرض أن كذا» أو «لنسلم أن كذا» إلخ، فإن في اللغة تعبيرا يختص بإفادة التقدير من غير أن يُذكَر بلفظه؛ هذا التعبير هو بالذات «الجملة الشرطية»، إذ يكون فيها «فعل الشرط» باصطلاح النحاة أو «المقدم» باصطلاح المناطقة، بمنزلة الجزء المُقَدَّر، و«جواب الشرط» باصطلاح النحاة أو «التالي» باصطلاح المناطقة، بمنزلة الجزء المَبْني على ما قُدِّرَ؛ ومن أشكال هذا التعبير:

- إذا كان كذا، فإن كذا،
- إنْ كان كذا، فإن كذا،
- لو كان كذا، لكان كذا.

وإذا كان الشكل الشرطي المقترن بالأداة: «إذا» يفيد عادة عموم الإمكان: «قريبه» و«بعيده»، فإن الشكل الشرطي المقترن بالحرف: «إنْ» يكاد لا يفيد إلا معنى «الإمكان القريب»، بينما الشكل الشرطي المقترن بالأداة: «لو» يختص بإفادة معنى «الإمكان البعيد»[21]. ومثال ذلك:

[1] ـ إن كان العالم حادثا، فله صانع (إمكان قريب)[22].

[2] ـ لو طار الإنسان، لتحرك في الهواء (إمكان بعيد)[23].

وحيث إن التمييز اللغوي حاصل بين التقديرين: «القريب» و«البعيد»، فقد اصطلحنا، قياسا على عادة لغوية للمناطقة المسلمين، أن نسمي الشرطين المقابلين للتقديرين المذكورين «الشرط بإنْ» أو «الشرط الإِنِي*» و«الشرط بلَوْ» أو «الشرط اللَّوِي*» (بدل المصطلح: «الشرط الامتناعي» الذي وضعناه من قبل لأداء معنى «الشرط بلو»)[24].

ولم يفت الغزالي أمر الفرق بين هذين الشرطين، بل جاء بتحديد دقيق لشروط صدقهما، فإذا كان المُقَدَّم في «الشرطية الإنِية» غير معلوم القيمة الصدقية، إن صدقًا أو كذبًا، فإنه في «الشرطية اللوِية» يكون معلوم هذه القيمة، وهي الكذب.

وإن الخاصية البارزة التي تميز طريقة «التقدير» هي أنها تفتح **أفق الإمكان**؛ فبفضل «التقدير»، نتصور أحوالا **غير متحققة** لهذا العالم تكون مستوفية لبعض الشروط التي تدعونا إليها حاجة نظرية أو عملية، فتكون هذه الأحوال غير المتحققة بمنزلة عوالم أخرى تقوم مقام عالم الواقع أو قل بمثابة «بدائل» له.

إلا أن دلالة «عدم التحقق» التي تتصف بها هذه البدائل الإمكانية ليست واحدة، فقد تكون هذه العوالم البديلة غير متحققة بمعنيين:

أ ـ معنى أنها «غير معلومة التحقق» في الحاضر أو «غير معلومة إمكان التحقق في المستقبل»؛ فقد تكون متحققة، لكن فاتتنا الإحاطة بهذا التحقق أو يكون تحققها آتيا مستقبلا، لكن لسنا على بينة كافية من ذلك.

ب ـ معنى أنها «معلومة عدم التحقق»، إذ تخالف بوجوه بعيدة عالم الواقع، وتستأثر

---

(21) إن معنى «الإمكان البعيد» الذي تدل عليه الأداة الشرطية «لو» هو المراد بيانه في التعريف النحوي للحرف: «لو»، وهو أنه «حرف امتناع لامتناع».

(22) الغزالي: **معيار العلم**، ص. 152.

(23) الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص. 240، اكتفينا بذكر المثال الذي أورده الغزالي.

(24) نؤثر استعمال النعت: «الإني»، بتخفيف النون، تمييزاً للنسبة إلى «إنْ» الشرطية عن النسبة إلى «إنَّ» التوكيدية كما نستعمل النسبة: «اللوِي»، هي الأخرى، بتخفيف الواو، مراعاة للصلة الدلالية والمقامية بينها وبين النسبة: «الإني».

بشروط مقابلة لشروطه من غير خروج عن الاتساق والتمام.

فما كان غير معلوم التحقق من العوالم الممكنة هو بالذات ما أسميناه بالعوالم «القريبة» أو «الأشباه».

وما كان معلوم عدم التحقق منها هو بالذات ما أطلقنا عليه اسم العوالم «البعيدة» أو «النظائر».

2.2 ـ الخصائص المنطقية للقضية الشرطية

اعلم أن القضية الشرطية عند الغزالي هي كل قضية «إنية» لزم فيها الشرط لزوما منطقيا عن المشروط من غير أن يلزم فيها المشروط عن الشرط[25].

يترتب على هذا التعريف للقضية الشرطية أن العلاقة الشرطية تتصف بالخصائص التالية:

1.2.2 ـ خاصية الإمكان: إن معيار التحقق من الشرطية هو، بموجب هذا التعريف، نفي الشرط؛ فإن انتفى المشروط بهذا النفي، ثبتت العلاقة الشرطية، وإلا فلا وجود لهذه العلاقة.

وليس هذا المعيار في حد ذاته إلا عملية «تقديرية» تقوم في تصور عالم ممكن شبيه بهذا العالم، أي عملية مولدة للإمكان؛ إذ نقدر ارتفاع الشرط مع التسليم بجريان هذا العالم على الترتيب المألوف، فيكون الشرط كاذبا في العالم المتصور، على خلاف قيمته في عالم الواقع، ويكون كذب المشروط فيه أيضا دليلا على ثبوت العلاقة الشرطية.

2.2.2 ـ خاصية الانعكاس[26]: مقتضاها أن عدم الشرط كاف لعدم المشروط أو أن وجود المشروط كاف لوجود الشرط.

3.2.2 ـ خاصية اللااطراد: مقتضاها أن وجود الشرط غير كاف لوجود المشروط، أو

---

(25) «اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه، لكن لا يلزم أنْ يوجد عند وجوده»، الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ص. 368؛ «الشرط هو الذي لا بد لوجود الشيء، ولكن ليس وجود الشيء به بل عنه ومعه»، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 139.

(26) نستعمل لفظ «الانعكاس»، هاهنا، لا في معناه الإصطلاحي الذي استعمله به المحدثون، وهو خاصية العلاقة التي تجعل كل عنصر من المجموعة مرتبطاً مع نفسه، وإنما في معناه الذي استعمله به نظار وأصوليو الإسلام في مجال الحد، وهو التلازم بين الحد والمحدود في حال الانتفاء، بمعنى أنه متى انتفى الحد، انتفى المحدود، والانعكاس هو الذي يجعل الحد متصفاً بخاصية «الجمع»، أي لا يُخرج من المحدود ما هو منه، في مقابل «الاطراد» الذي هو التلازم بينهما في حال الثبوت، بمعنى أنه متى ثبت الحد، ثبت المحدود، والاطراد هو الذي يجعل الحد متصفاً بخاصية «المنع»، أي لا يُدخل في المحدود ما ليس منه.

أن عدم المشروط غير كاف لعدم الشرط.

4.2.2 ـ **خاصية اللاتناظر***[27]: تتميز العلاقة الشرطية بكونها علاقة لها ترتيب مخصوص، فسواء وقع الشرط في صدر الجملة أو في آخرها، فإن له رتبة التقدم؛ فلما كان المشروط متوقفا حصوله على حصول الشرط، وجبت تبعبته له، وإلا اختل ترتب الحوادث بعضها على بعض وساد العبث.

وقد يُؤولُ البعض كلام الغزالي في تقدم الشرط أنه يعني تقدما زمانيا طبيعيا، لا سيما وأنه يستعمل بصدده الظروف الدالة في اللغة على الزمان نحو: «قبل» و«بعد».

إلا أن هذا التأويل يترتب عليه إشكالات عويصة منها:

أ ـ **إشكال التزامن**: المقصود به الحالات التي يحصل فيها الشرط والمشروط معا في زمن واحد، ذلك أنه إذا كان بالإمكان أن «يتزامن» الشرط والمشروط، فواحد من الأمرين: إما أن نتخلى عن القول بلاتناظر العلاقة الشرطية (أي تقديم الشرط على المشروط)، وإما أن نطلب تعليلا للاّتناظر الشرطي يكون غير الترتيب الزماني.

ب ـ **إشكال التراجع**: المقصود به الحالات التي يكون فيها حصول المشروط متقدما زمينا على حصول الشرط؛ فقد يكون الشرط في الحاضر والمشروط في الماضي، أو يكون في المستقبل ومشروطه في الحاضر؛ وخير مثال على الحالة الثانية هو ظاهرة التنبؤ[28] : فالذي يتنبأ بحدث ما، يكون منفعلا به ولو لم يكن بين يديه، فالحدث الآتي هو الشرط، بينما معرفة المتنبىء في الحاضر هي المشروط[29].

---

(27) «كل شيئين غير متكافئين بينهما علاقة، فلأحدهما رتبة التقدم كالشرط مع المشروط»، الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب **التوحيد والتوكل**، ص. 176؛ **الاقتصاد في الإعتقاد**، ص139.

(28) لا داعي للتذكير بما لمظاهر الخروج عن القوانين الطبيعية من تنبؤات ومعجزات وكرامات من اعتبار في فكر الغزالي.

(29) هذا وجه آخر من الوجوه التي يفترق بها الأشاعرة عن المعتزلة، فإذا كان الأشعري يُجوِّز حصول الشرط في المستقبل، فإن المعتزلي ينكر ذلك، يقول أبو الحسن البصري المعتزلي في كتاب **المعتمد في أصول الفقه**: «والشرط كالمشروط: إن كان المشروط قد [مضى]، فشرطه قد [مضى]، ولا يكون الشرط مستقبلاً [...] وإن كان المشروط حاضراً، فشرطه حاضر، وإن كان مستقبلاً، فشرطه مستقبل» الجزء الأول، ص 259 (ننبه القارىء على أننا أبدلنا لفظ «مضى» بلفظ «نُقض» المذكور في النص المحقق والذي لا يصح به الكلام لمخالفته لمقتضى الشرط، فضلاً عن أنه ورد في الهامش أن نسخة ثانية من الكتاب، وهي: س ح، تضمنت لفظ «يقضي»، وهو يفيد معنى قريباً من المعنى الذي يفيده اللفظ الذي صححنا به النص، إن لم يكن تصحيفاً للفعل المضارع منه، أي «يمضي»).

وعلى هذا، فإن أردنا رفع هذين الإشكالين: إشكال «التزامن» وإشكال «التراجع»، لا بد من التمييز بين تقدم الشرط والتقدم في الزمن، ومن ابتغاء معيار آخر لتقدم الشرط.

نظفر بهذا المعيار في الحد نفسه الذي عرّف به الغزالي الشرط والذي يمكن أن نعيد صوغه كما يلي:

● لا يكون الحادث شرطا لحادث ثان ولا يكون الثاني مشروطا للأول إلا إذا كان كل فعل يُعدِم الأول أو يمنع حدوثه، يترتب عليه انعدام الثاني أو منع حدوثه.

إن الحاصل من هذه الصيغة الجديدة لتعريف الشرط أن ما يميز الشرط عن المشروط هو أن الشرط مقترن **بالفعل الإرادي** المرتبط **بالقدرة**[30]. وكل ما كان مترتبا على هذا الفعل، فهو المشروط: فالتقدم هنا هو إذن تقدم بالإضافة إلى الفعل لا تقدم بالإضافة إلى الزمن.

فضلا عن كون هذا التأويل الثاني لتقدم الشرط أقرب من غيره إلى مقصود الغزالي، فإنه يمتاز بكونه يدفع الإشكالين اللذين يثيرهما التصور الزمني لهذا التقدم.

فإن إشكال «التزامن» ينحل بكون الحادث الذي انصب عليه فعل الإعدام أو المنع من الحادثين المتزامنين يكون هو الشرط والآخر هو المشروط.

أما إشكال «التراجع»، فينحل بدوره بكون الفعل المُعدِم أو المانع ينصب سواء على حادث موجود في الحاضر بالنسبة لحادث آخر وُجِد في الماضي أو على حادث موجود في المستقبل بالنسبة لحادث آخر يوجد في الحاضر، وما كان منهما محل فعل «الإعدام»، فهو المستحق لرتبة التقدم دون غيره.

ج ـ إشكال التفاوت: يبقى إشكال ثالث متولد من تحليل الغزالي للشرط وهو أن أمثلته عليه تبدو غير مؤدية للمعنى الذي يقصده منها، بل تبدو معارضة له. فمعلوم أن الحادث لا يكون شرطا ضروريا لحادث ثان إلا إذا كان الحادث الثاني شرطا كافيا للحادث الأول والعكس بالعكس، ومعلوم أيضا أن هذين الشرطين يتميزان على مستوى التركيب اللغوي بكون الشرط الكافي منهما هو الذي تدخل عليه أداة الشرط «إنْ»، أي ينزل من الجملة الشرطية منزلة فعل الشرط.

---

(30) «ومعنى كون العبد فاعلاً أنه المحل الذي خلق فيه القدرة بعد أن خلق فيه الإرادة بعد أن خلق فيه العلم. فارتبطت القدرة بالإرادة والحركة بالقدرة ارتباط الشرط بالمشروط وارتبط بقدرة الله ارتباط المعلول بالعلة وارتباط المخترع بالمخترع، وكل ما له ارتباط بقدرة، فإن محل القدرة يسمى فاعلاً كيفما كان الارتباط»، الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب **التوحيد والتوكل**، ص. 177ـ178.

إلا أن ما أتى به الغزالي من أمثلة ـ واردة عند غيره ممن أخذ عنهم (مثل الشيرازي) أو أخذوا عنه (مثل الآمدي) ـ تخالف القاعدة الأخيرة التي تقضي بكفاية فعل الشرط؛ فقد أورد الجملة الآتية:

[3] ـ إن جئتني، أكرمتك،

بوصفها مثالا على أن المجيء شرط ضروري للإكرام بحيث إذا انتفى، انتفى الإكرام (خاصية الانعكاس)، بينما هي، على الحقيقة، مثال على أن المجيء شرط كاف للإكرام (خاصية الاطراد) على خلاف ما يذهب إليه الغزالي.

والدليل على ما ندعيه الاختلاف في الصحة المنطقية الموجود بين المثالين التاليين:

[4] ـ إن جئتني أكرمتك، وقد أكرمك ولا تجيئني،

[5] ـ إن جئتني أكرمتك، وقد تجيئني ولا أكرمك.

ففي[4]، حصل نفي ضرورة «المجيء» في صيغة: «قد أكرمك ولا تجيئني» ثم ركبت هذه الصيغة مع الجملة الأصلية: [3]، ولم يلزم عن هذا التركيب أي تناقض، فلو صح ما يدعيه الغزالي من أن [3] دال على معنى الشرط الضروري، لكانت الجملة المركبة جملة متناقضة.

أما في [5]، فقد حصل نفي كفاية «المجيء» في صيغة: «قد تجيئني ولا أكرمك» ثم ركبت هذه الصيغة مع الجملة الأصلية: [3]، فلزم عن هذا التركيب تناقض صريح؛ وبهذا، يصح ادعاؤنا بأن العبارة [3] تفيد «كفاية» المجيء ، لا «ضرورته» بالنسبة للإكرام، ويصح معه أن مراد الغزالي إنما تُوَفّي به الجملة:

[6] ـ إن أكرمتك، فقد جئتني،

فحينئذ لا إكرام بغير المجيء.

ومما يبرر ما وقع فيه الغزالي من التفاوت بين لفظ المثال الذي ساقه ومعنى الشرط الذي قصده، كونه سار على عادة الأصوليين في إنزال الشرط منزلة الاستثناء[31]، فيكون بذلك القول [3] مرادفا في معناه للأقوال التالية:

[7] ـ لا أكرمك إلا إذا جئتني،

[8] ـ فقط إن جئتني أكرمتك (يبدو هذا التركيب غير مألوف الاستعمال)،

[9] ـ أكرمك إلا ألا تجيئني،

---

(31) «فنزل الشرط بمنزلة تخصيص العموم ومنزلة الاستثناء... وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام، فيغيره عما يقتضيه»، الغزالي، المستصفى من أصول الفقه، ص. 369.

[10] ـ أكرمك إلا أن تعرض عني.

وعندنا أن مرجع رد الشرط إلى الاستثناء عند الأصوليين هو أن مقام الكلام يقتضي أحيانا أن يفيد القول [3] معنى القول [9]، فيصح حمله حينئذ على معنى «الضرورة»، لكن الأخذ بهذا المعنى يكون آنذاك تأويلا تداوليا مقاميا لا تأويلا دلاليا لغويا صرفا، ولا عجب في ذلك متى علمنا أن الدراسات الأصولية تميزت بانتمائها إلى مجال البحث التداولي أكثر مما تنتمي إلى مجال البحث الدلالي المحض.

يرجع حاصل الكلام في الخطوة الثانية من هذه الدراسة إلى أن الغزالي استخدم بإتقان، في إثبات كثير من قضاياه الكلامية، طريقة التقدير بوجهيه المعلومين: «القريب» المنشئ للعوالم الأشباه و«البعيد» المنشئ للعوالم النظائر. ولما كانت «الجملة الشرطية» هي القسم الذي يختص بإفادة معنى التقدير من بين أقسام الجمل المركبة، وجب تمييز شكلين منها مناسبين للوجهين المذكورين من التقدير، وهما: «الشرطية الإنية» و«الشرطية اللوية».

وقد أثبت الغزالي للقضية الشرطية خصائص الإمكان والانعكاس واللااطراد واللاتناظر، كما جعل الشرط، أساسا، محلا للفعل الإرادي المقدور من دون المشروط، وفائدة هذا الاقتران بين رتبة الشرط وتَدَخُّل الفاعل أنه يُمكِّن من حل إشكالين تقليديين متعلقين بالترتيب الزمني المرتبط بالعلاقة الشرطية، وهما: «التزامن» و«التراجع».

وإذا كان الغزالي قد وقع في فساد التمثيل على القضية الشرطية، فلأن الغالب عليه كان هو الاشتغال بالتحليل المنطقي لا التحليل اللغوي. وستظهر هذه الغلبة للاشتغال المنطقي عنده بأجلى صورها في مقابلته بين العلاقة الشرطية والعلاقة السببية، وفي نسبته الوجوب العقلي للعالم من دون أصناف الوجوب الأخرى؛ وهذا بالذات ما سنعمل على بيانه في الخطوة الثالثة من دراستنا.

3 ـ التحليل الإمكاني لعلاقة السببية

على الرغم من الروابط الموجودة بين العلاقة الشرطية والعلاقة السببية، والمعلومة لكل من خاض في التحليل المنطقي واللغوي للقانون الطبيعي، فإن الغزالي يقف منهما موقفا متعارضا، ذلك أنه يسلم بالشرطية باعتبارها علاقة عقلية تستحق الإقرار بها، ويخصص لها وصفا منطقيا دقيقا، لكنه يعترض على السببية، وينكر أن تكون علاقة عقلية بالمعنى الاستدلالي النظري، وبالأحْرَى أن تكون عقلية بالمعنى البديهي الضروري.

ولا يسعنا، اتجاهَ هذه المفارقة ذات الأثر البعيد في الفكر الإسلامي، إلا أن نتساءل عما إذا كان من الممكن إيجاد تفسير لها في سياق النظرية الإمكانية الغزالية التي اجتهدنا في رسم معالمها الأساسية، فإن ظفرنا بتعليل لها في سياق هذه النظرية، فسوف نكون قد

أضفنا سببا قويا إلى أسباب الكفاية الوصفية والتفسيرية لهذه النظرية.

1.3 ـ مدلول السببية «الإني» و«اللِّوي»

يقوم إنكار الغزالي للسببية على إبطال علاقة التلازم المنطقي بين السبب والمسبب؛ أي إبطال الترابط بينهما في الاتجاهين: الطردي (أو الكافي) والعكسي (أو الضروري)[32].

فقد يُتصور في العقل وجود السبب من غير أن يوجد معه المسبَّب المألوف، بل يجوز أن يوجد معه نقيض هذا المسبب.

كما أنه قد يتقدر وجود المسبب من غير أن يوجد معه السبب المألوف، بل يجوز أن يوجد معه نقيض هذا السبب.

إن التحقيق في طبيعة العلاقة السببية أو ما يسمى بـ«القانون الطبيعي» يكشف لنا عن بعد إمكاني في علاقة السببية هو بالذات الذي انصب عليه اعتراض الغزالي؛ فالقائل، إذا قال:

[11] ـ كل ل هو م،

فإن الحكم المتضمن في هذا القول لا يقف عند حد التعلق بما شوهد بالفعل من الوقائع، أي بما هو متحقق وبارز للعيان، بل يتعداه إلى التعلق بما هو غير مشاهد وربما قد لا يشاهد أبدا، أي بما هو «غير متحقق» بصنفيه: «غير المعلوم التحقق» و«المعلوم عدم التحقق».

وعلى هذا، يكون الحكم الذي ينطوي عليه كل قانون طبيعي مستندا إلى الشرطيتين اللتين اصطلحنا على تسميتهما بـ«الإنية» و«اللوية» معا.

وبذلك يُردُّ القول السابق [11] إلى القولين التاليين:

[12] ـ أيا كان س، إن كان س هو ل، فإن س هو م.

[13] ـ أيا كان س، لو كان س هو ل، لكان س هو م.

مثال ذلك: إن القول الآتي:

[14] ـ «كل ثوب يلاقي النار يحترق» يقبل الرد إلى القولين الآخرين:

[15] ـ أيا كان الشيء (من قطن أو صوف أو كتان...)، إن لاَقَى النار، فإنه يحترق («مجال القول» أو قل إن شئت «مقام الكلام» ينحصر هنا في الأثواب)،

---

(32) «الاقتران» بين ما يعتقد في العادة سبباً وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين، ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، وَلا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما، عدم الآخر»، الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص239، انظر أيضاً، **معيار العلم**، ص. 190ـ191.

[16] ـ أيا كان الشيء (من جلد أو معدن أو خشب. . .)، لو لاقى النار لاحترق (مجال القول هنا يشمل غير الأثواب).

وقد بينا أن الشرطية الإنية تُدخل في الاعتبار الإمكانات الشبيهة أو القريبة، وأن الشرطية اللوية تدخل في الاعتبار الإمكانات النظيرة أو البعيدة، كما بينا أن الإمكان القريب بديل غير مباين مباينة ذاتية للواقع، لكنه غير معلوم التحقيق، وأن الإمكان البعيد بديل مُباين ذاتي للواقع، لكنه معلوم عدم التحقيق.

ولو قسمنا تبعا لذلك «الكون الإمكاني» إلى مناطق أو دوائر من العوالم القريبة والبعيدة، أمكننا صوغ شروط صدق هاتين القضيتين الشرطيتين كما يلي:

فلا تخلو «الشرطية» المطلوب تقويمها في عالم مخصوص، ـ وليكن عالم الواقع ـ من أحد الأمرين: إما أن يكون الشرط ل متحققا (أي صادقا) وإما أن يكون غير متحقق (أي غير صادق):

أ ـ إذا كانت الشرطية «إنية» (أي إن كان ل فإن م)، فإن كان الشرط ل غير متحقق، فلا توجد دائرة من دوائر الإمكان القريب يصدق ل في عوالمها، أو أنه توجد دائرة خارج دوائر الإمكان القريب (قد تكون دائرة إمكان بعيد) يصدق ل في أحد عوالمها ـ ولا اعتبار لهذا العالم لخروجه عن دائرة الإمكان القريب ـ فحينئذ تكون الشرطية «الإنية» صادقة في عالم الواقع صدقا ابتذاليا*، ومعلوم أن الشرطية تصدق صدقا ابتذاليا متى كذب مقدمها.

أما إن كان الشرط ل متحققا، فتوجد دائرة من دوائر الإمكان القريب تصدق ل على الأقل في أحد عوالمها القريبة، ويكون المشروط م صادقا في كل عوالم هذه الدائرة الإمكانية القريبة التي يصدق فيها ل، فتكون الشرطية «الإنية» صادقة في عالم الواقع صدقا غير ابتذالي، ومعلوم أن الشرطية تصدق صدقا غير ابتذالي متى صدق المشروط كلما صدق الشرط.

ب ـ إذا كانت الشرطية لَوِية (أي لو كان ل لكان م)، فإن كان الشرط ل غير متحقق، فلا توجد دائرة من دوائر الإمكان البعيد يصدق ل في أحد عوالمها، أو أنه توجد دائرة خارج دوائر الإمكان البعيد (قد تكون دائرة «إمكان أبعد» مثل دائرة المُحال) يصدق ل في أحد عوالمها ـ ولا اعتبار لهذا العالم لخروجه عن دائرة الإمكان البعيد ـ فتكون الشرطية «اللوية» صادقة في عالم الواقع صدقا ابتذاليا لِكَذِبِ الشرط ل في دائرة الإمكان البعيد.

وأما إن كان الشرط ل متحققا، فتوجد دائرة من دوائر الإمكان البعيد يصدق ل على الأقل في أحد عوالمها ويكون المشروط م صادقا في كل عوالم هذه الدائرة التي يصدق فيها ل، فتكون الشرطية «اللوية» صادقة في عالم الواقع صدقا غير ابتذالي لِصِدقِ المشروط بصدق الشرط في دائرة الإمكان البعيد.

والحاصل أن الطبيعة الشرطية للقانون السببي بقسميه: «الإني» و«اللوي»، تجعل بنيته الصدقية متحددة بنموذج تأويلي يستند إلى عوالم الإمكان القريب والبعيد.

يترتب على هذا، أن القانون السببي لا يقف عند حد الواقعة أو الوقائع (الحوادث بلغة الغزالي) المشاهدة التي دعت إلى استخراجه، إنما يتعداها إلى إمكانات لا نهاية لها؛ فإن الواقعة التي كانت مصدر وضع القانون الطبيعي، ليس في وسعها إلا أحد الأمرين: إما الوجود أو العدم، ونعني بذلك أن طبيعتها حملية تقريرية وليست شرطية تقديرية، أي شرطية تُعلق الوجود والعدم بأحوال إمكانية معينة؛ وعلى افتراض أن هذه الواقعة كانت مركبة، فإن هذا التركيب لا بد له أن يتخذ إما صورة التركيب المتصل المبني على الجمع، أو صورة التركيب المنفصل المبني على البدَل، وليس أبدا صورة التركيب الشرطي الذي من شأنه أن «يسْتَوْجِد» ـ أي يطلب وجود ـ ما لم يوجد أو «يستعدم» ـ أي يطلب عدم ـ ما لم يعدم.

وإذا ثبت وجود الفارق بين القانون والواقعة، حيث إن الأول، حقيقته «استفعالية»، إذ يُخرج إلى عالم الإمكان، وإن الثانية، حقيقتها «فعلية»، إذ ينحصر في عالم الواقع، أدركنا من القانون الجانب الذي توجهت عليه اعتراضات الغزالي:

ذلك أن الغزالي لا ينكر الحصول الفعلي للاقتران بين حادثين مشاهَدَين في العالم المتحقق ولا إمكان حصول هذا الاقتران في العوالم القريبة أو الشبيهة بدليل تسليمه بوجوب الشرط الإني، وإنما الذي ينكره الغزالي هو بالذات اعتبار هذا الإقتران أمرا صادقا أيضا في العوالم غير المتحققة من الضرب المعلوم عدم التحقق والتي تنزل منزلة بدائل بعيدة لعالم الواقع، ومعنى صدق هذا الاقتران أنه لو جاز وجود واحد من هذه العوالم البعيدة أو العوالم النظائر بدَل عالم الواقع، لكان هذا الاقتران متناولا أيضا لحوادثه كما تناول حوادث عالم الواقع؛ وباختصار إن الدعوى التي يعترض عليها الغزالي هي بالذات تعدية الاقتران **المشاهَد إلى العوالم غير المتحققة البعيدة، أي تعديته إلى العوالم «النظائر».**

2.3 ـ فساد دعوى تعدية الاقتران المشاهد إلى مجموع العوالم الممكنة

إذا صح تأويلنا الإمكاني السابق لموقف الغزالي، صح معه أن التعدية تنطوي على فساد منطقي، ذلك أن القائل بضرورة الاقتران بين حادثين، أي صدقه في كل العوالم الممكنة، «الشبيه» منها و«النظير»، يستعمل في الحقيقة القياس الشرطي المتصل الآتي:

[17] ـ إذا كان ل وكان م، فإنه من الضروري أن يكون ل ويكون م،

لكن كان ل وكان م،

فإذن من الضروري أن يكون ل ويكون م.

ويتخذ هذا الاستدلال في لغة العوالم الممكنة الصورة التالية:

[18] ـ إذا كان ل وكان م في عالم الواقع، فإنه يكون ل ويكون م في كل العوالم الممكنة (القريبة والبعيدة)،

لكن كان ل وكان م في عالم الواقع،

فإذن يكون ل ويكون م في كل العوالم الممكنة.

ومثاله من اللسان الطبيعي:

[19] ـ إذا لاقى القطن النار واحترق، فمن الضروري أن يلاقي القطن النار ويحترق.

لكن لاقى القطن النار واحترق،

فإذن من الضروري أن يلاقي القطن النار ويحترق.

أو بلغة العوالم الممكنة:

[20] ـ إذا لاقى القطن النار واحترق في عالم الواقع، فإنه يلاقي النار ويحترق في كل العوالم الممكنة،

لكنه لاقى النار واحترق في عالم الواقع،

فإذن يلاقي القطن النار ويحترق في كل العوالم الممكنة.

لا أحد ينازع في صحة هذا القياس من حيث صورته الاستدلالية، لكن تبقى المنازعة ممكنة في مقدماته؛ فمعلوم أنه منظوم من مقدمتين، إحداهما هي: «كان ل وكان م» مكوَّنة من قضيتين مدركتين بالحس، ولا تحتاجان إلى دليل عقلي؛ بينما المقدمة الأخرى: «إذا كان ل وكان م، فإنه من الضروري أن يكون ل ويكون م»، فهي ليست حسية ولا بديهية، وإنما هي قضية «نظرية» تفتقر إلى الدليل عليها، لذا أمكن المنازعة فيها من جهتين:

أ ـ جهة عقدية: إن القائل بهاته المقدمة يقع في «النزعة الجبرية»، حيث إنه يدعي أن الوجه الذي تقع عليه الحوادث هو الوجه الوحيد الذي يمكن أن تقع عليه، ولا يجوز أبدا خلافه. ومعنى هذا أن مدِّعِي هذا القول ينسب ضربا من الضرورة إلى الوجه الذي وقعت عليه الحوادث.

ب ـ جهة منطقية: إن هذا المدعي يقع في مغالطة منطقية قد نسميها «مغالطة الإبهام»، ذلك أنه يسند لهذه المقدمة المعنى الذي يمكن أن نصوغه صوغا رمزيا كما يلي:

(ل ∧ م) ⟵ □ (ل ∧ م).

بينما تحتمل هذه المقدمة في الاستعمال العادي المعنى التالي:

[21] ـ من الضروري إذا كان ل وكان م، فإنه يكون ل ويكون م،

ويصاغ هذا المعنى رمزيا كما يأتي:

□ [(ل ∧ م) ⟵ (ل ∧ م)]

فلما فات المدعي الفارق بين المعنيين المصوغين بصورتين مختلفتين، فقد نَسَب إلى المعنى الذي أدركه من المقدمة الصحة المنطقية التي يجب أن تُـنسَب في الأصل إلى المعنى الثاني الذي ليس هو إلا مبدأ الهوية الصادق حقا في كل العوالم الممكنة.

ولو رجعنا إلى القياس الشرطي الذي استعمله هذا المدعي واستبدلنا بمعناه الباطل المعنى الصحيح، ظهر فساد هذا الاستدلال كما يلي:

[22] ـ من الضروري أنه إذا كان ل وكان م، فإنه يكون ل ويكون م،

لكن كان ل وكان م،

فإذن من الضروري أن يكون ل ويكون م.

أو بلغة الرموز:

□ [(ل ∧ م) ⟵ (ل ∧ م)]،

لكن (ل ∧ م)،

إذن □ (ل ∧ م).

ووجه فساد هذا الاستدلال واضح، فلا يلزم عن تصادق* قضيتين ل وم (أي صدقهما معا) في عالم مخصوص ـ وليكن عالم الواقع ـ أنهما متصادقتان في كل العوالم الممكنة.

يرجع حاصل الكلام في هذا الموضع إلى أن الغزالي لا يعترض إلا على تعدية الاقتران الحاصل في عالم الواقع إلى كل العوالم الممكنة، أما حصوله في هذا العالم، بل حتى في أشباهه من العوالم، فهو أمر لا ينازع فيه البتة؛ بينما مدعي هذه التعدية يقع في القول بالجبر كما يقع في ارتكاب مغالطة الإبهام، ولا يخلو وضعه من أحد أمرين كلاهما كفيل بإفحامه: إما أن يقول بالوجه الفاسد الذي فَهِم به المقدمة الشرطية فيكون استدلاله الأصلي صحيحا، وإما أن يستبدل بهذا الوجه الوجه الصحيح الذي تدل به هذه المقدمة، فيكون الاستدلال الحاصل فاسدا.

3.3 ـ مسألة وجوب الترتيب في العالم

لئن سلَّم المعترض بأن الغزالي لا ينكر إسناد «الضرورة» إلى السببية في العالم إلا من حيث إنها تفيد صدق القوانين الطبيعية على سائر العوالم الممكنة بما فيها الواقع والأشباه والنظائر، يبقى له حق المطالبة بتصحيح ما جاء على لسان الغزالي من أوصاف لعالم الواقع يفيد ظاهرها نسبة «الضرورة» المتنازع فيها إليه، كقوله المشهور: «كل ما خلق الله من

السماوات والأرض [...] وكل ما قسم الله تعالى بين عباده [...] هو على الترتيب **الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي**»[33]؛ ألا تكون «الضرورة السببية» هي نفسها «الوجوب الترتيبي» المنسوب إلى «العالم» في هذا القول الأخير، فيكون الغزالي قد نفى وأثبت شيئا واحدا من جهة واحدة، فارتكب المحال؟ لن يستقيم لنا التعليل الإمكاني للسببية عند الغزالي الذي ادعيناه إلا إذا وُفِّقنا إلى حل هذا الإشكال الدقيق في مذهب الغزالي.

ليس يخفى أن الفكر الإمكاني غير مستقل عن الفكر «الوجوبي»؛ ذلك أننا كلما نفينا الإمكان عن نقيض قول ما، حكمنا بوجوب هذا القول، وكلما نفينا الوجوب عن نقيض قول ما، حكمنا بإمكان هذا القول، فصح أن يزدوج عند الغزالي النظر في الإمكان بالنظر في الوجوب.

ومن أهم ما يميز كلام الغزالي عن الوجوب أنه فرق فيه بين أنواع مختلفة نذكر منها ما يلي:

أ ـ الوجوب **السببي**: صفة لزوم المسبَّب عن السبب

ب ـ الوجوب **«الميتافيزيقي»**: صفة الذات التي لا علية لها[34]

ج ـ الوجوب **الأخلاقي**: صفة الفعل الذي يلزم عن تركه ضرر

د ـ الوجوب **العقلي**: صفة ما يؤدي عدمه إلى محال[35].

إن كانت هذه هي أبرز معاني الوجوب عند الغزالي، فعلى أي معنى يحمل الوجوب المذكور في الوصف ـ المتكرر فيه معنى الوجوب ـ المُسند إلى بنية العالم، وهو: «الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي وكما ينبغي وبالقدر الذي ينبغي»؟.

أما عن الوجوب «الميتافيزيقي»، فالقول به في حق العالم يؤدي إلى القول بقدم العالم، إذ كل ما لا علة له قديم.

وأما الوجوب الأخلاقي، فلا وجه لوصف العالم به إلا أن يؤوّل التأويل الاعتزالي أو التأويل الإمكاني، وكلاهما باطل:

فمعلوم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الحق سبحانه وتعالى تجب عليه مراعاة الصلاح

---

(33) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب **التوحيد والتوكل**، ص. 181.

(34) الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص. 157.

(35) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب **قواعد العقائد**، ص195؛ **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 103.

والأصلح في كل ما يقع من أمور الدين والدنيا، وإلا كان ذلك نقصا وبخلا يجب تنزيهه تعالى عنهما؛ ومعلوم أيضا أن الغزالي قد ردَّ هذه الدعوى بأكثر من دليل لا حاجة بنا إلى إيرادها في هذا المقام[36].

وأما التأويل الإمكاني للوجوب الأخلاقي، فهو أن يدعي المرء أن كل الإلزامات الأخلاقية متحققة في هذا العالم، بمعنى خلوه التام من وجوه الفساد الأخلاقي أيا كانت، وهذا يَنقُضُه واقع أفعال الإنسان في هذا العالم، فليس ينجو الإنسان من الوقوع في المكاره والقبائح.

فلا يبقى إلا أن يدل «الترتيب الواجب» في حق العالم بوجه يفيد معنى الوجوب العقلي؛ ومن الأدلة التي تثبت ورود هذا المعنى عند الغزالي، نورد ما يأتي:

1.3.3 ـ مكانة المنطق: للمنطق عند الغزالي مكانة خاصة، إذ فائدة هذا العلم في نظره لا تقف عند حد العمل به في نطاق العلوم النظرية، بل تتعداه إلى التوسل به في البناء الاستدلالي للعلوم العملية التي اشتغل هو نفسه بإدخال هذه الأداة الدقيقة فيها. ولما بلغ التعلق بالمنطق عند الغزالي هذا المبلغ، جاز عنده أن «يُحَكّ» و«يُعايَر» به كل معلوم أيا كان، ولو كان هذا المعلوم هو خلق العالم، فتكون بذلك مظاهر «الترتيب» و«النظام» و«التناسب» الموجودة في هذا العالم وجها من وجوه إنزال قوانين المنطق عليه في إيجاده وإمداده.

2.3.3 ـ تعريف الوجوب العقلي: يأتي الغزالي بحد منطقي دقيق للوجوب العقلي نصوغه كما يلي:

- «تكون القضية واجبه متى كان نفيها يلزم عنه التناقض».

واضح أن هذا التعريف للوجوب العقلي تدخل فيه قوانين المنطق، و«مبرهنات» الرياضيات، والقضايا التحليلية (أي القضايا التي يتضمن موضوعها محمولها)، وبعض الحقائق الفلسفية، وتخرج منه القوانين الطبيعية، لأن خلاف القانون السببي لا يلزم عنه التناقض بالمعنى المنطقي؛ وكل ما ينتج عن هذه المخالفة لا يتعدى ضربا من الاستبعاد في الحال، ويظل ممكن التحقق في عالم غير هذا العالم؛ ومثاله أن القضية:

[23] ـ لاقى القطن النار ولم يحترق

لا تحتوي أي تناقض ولو استوفينا كل الشرائط المؤثرة في هذه الملاقاة ورفعنا الموانع التي يمكن أن تَصرِف عنها هذا التأثير.

---

(36) الغزالي، إحياء علوم الدين، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب قواعد العقائد، ص. 196ـ197؛ الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 115ـ116.

وكذلك ليس في نفي قوانين الحركة والجاذبية المعمول بها اليوم أي محال، فيجوز عقليا على سبيل المثال ألا يتجاذب الجسمان بقوة متناسبة تناسبا طرديا مع كتلتيهما وتناسبا عكسيا مع مربع المسافة بينهما.

ويرى الغزالي أن الوجوب بهذا المعنى المنطقي لا اعتراض على إطلاقه في حق أفعال الخالق ومنها خلق العالم[37].

3.3.3 ـ وجوب وقوع ما وقع: يسوق لنا الغزالي مثالا متداولا لدى جمهور المتكلمين على نسبة الوجوب المنطقي إلى العالم، وهو: «ما عُلِم وقوعه، فوقوعه واجب»[38].

فرُب معترض يسارع إلى القول بأنْ لا اختلاف بين معنى هذه القولة وبين ما ذهب إليه الجبرية والقائلون بوجوب السببية في قولهم «كل ما وقع، فوقوعه واجب»، وندفع هذا الاعتراض من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ إن المقصود بـ«الوقوع» في مثال الغزالي ليس الوقوع بمعنى **الحدوث**، وإنما الوقوع بمعنى **الثبوت**، والدليل على ذلك أن الغزالي ذكر نفس المعنى في موضع آخر بقول لا يرد فيه لفظ «الوقوع» وهو: «وجود المعلوم واجب»[39]. وهذا يعني أن الغزالي يبتغي صرف هذا المبدإ عن الوجه غير المنطقي الذي دل به عند بعض المتكلمين إلى وجه من الدلالة اختص بكونه منطقيا صرفا.

ب ـ إن العبارة: «ما علم وقوعه، فوقوعه واجب»، قد تحمل على معنى أقرب من غيره إلى الاستعمال العادي، وهو أن وقوع الشيء المعلوم شرط ضروري لحصول العلم به، بمعنى أنه لازم عنه **لزوما منطقيا**، أو قل، واجب وجوبا عقليا كما جاء ذلك في تحليلنا للشرطية «الإنية» وفي مثال الغزالي عليها، وهو مثال يجعل الحياة شرطا ضروريا للعلم والعلم شرطا ضروريا للإرادة. فقد ظهر إذن أن الشرطية ليست هي السببية، لأن علاقة الشرط بالمشروط علاقة **منطقية** صرف، بينما السببية علاقة **عادية** حاصلة بمشاهدة تكرار الاقتران.

ج ـ إن القول: «ما علم وقوعه، فوقوعه واجب»، يعبر في الحقيقة عن قانون منطقي من قوانين ما يطلق عليه اسم «**منطق المعرفة**»*، بل قانون يُـعَدُّ بمنزلة المسلمة الأُولى التي

---

(37) «فإن أراد الخصم بأن الخلق واجب على الله بالمعنى الثاني (أي الواجب بمعنى الذي يؤدي عدمه إلى محال) فهو مسلَّم، إذ بعد سبق العلم لا بد من وجود المعلوم»، الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب **قواعد العقائد**، ص. 195.

(38) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص. 103.

(39) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الأول، الجزء الأول، كتاب **قواعد العقائد**، ص. 195.

ينبني عليها هذا المنطق والتي بفضلها يُوَسَّعُ منطق القضايا؛ وصيغة هذا القانون هي:

● إنْ عُلم أن ب، فإن ب، وصورته:

ما ب ⟵ ب

حيث «ما» ترمز إلى التعبير: «عُلِم أن».

ومعنى هذا القانون أن العلم بوقوع الشيء متوقف على وقوعه، أي أنه لو فرض عدم وقوع هذا الشيء لارتفع العلم بهذا الوقوع.

ويرد نفس القانون عند الغزالي في صيغة أخرى:

● إنْ عُلم أن لاب، فإن لاب، وصورته:

ما ¬ ب ⟵ ¬ ب

ومعنى هذه الصيغة الجديدة أن عدم وقوع الشيء شرط ضروري للعلم بعدمه.

ومما يفيد استعمال هذا القانون في كلام الجمهور قول المعترض على من يدعي معرفة شيء ما: «كيف تدعي العلم به، وهو لا يقع أصلا؟».

أضف إلى ذلك أن الغزالي اعتاد استعمال تعابير تُسنِد الوجوب المنطقي إلى كل ما كان في مقام الشرط كقوله:

● إن الأخص إذا كان موجودا، فالأعم يلزم عن الأخص.

ويقول الغزالي في البرهان على جهة الوجوب التي يتصف بها القانون المعرفي المنطقي: «إنْ عُلم أن ب، فإن ب» ما يلي:

● إن تقدير عدم وقوع المعلوم يؤدي إلى المحال.

والمقصود بذلك أن الجمع بين العلم بوقوع الشيء وعدم وقوع هذا الشيء يفضى إلى التناقض، علما بأن التناقض لا يُوَرِّثه إلا الخروج عن الوجوب المنطقي.

كما أن الغزالي يسلم بقانون آخر من قوانين «منطق المعرفة» بقي مُضْمَرا في كلامه، وهو:

● إن لم يُعلَم أن ب، فإن ب، وصورته:

¬ ما ب ⟵ ب.

وإذا كان العلم بوقوع الشيء وعدم العلم بوقوعه كلاهما يستلزم وقوع الشيء، فإن العلاقة المنطقية بين العلم بالشيء وعدم العلم به من جهة وبين وقوع هذا الشيء من جهة أخرى تصير لا علاقة لزوم فحسب، بل علاقة أخص منها، وهي علاقة «الاقتضاء». وحكم هذه العلاقة المنطقية الخاصة ـ كما تقدم ـ أن المقتضَى(بفتح الضاد) لازم عن

المقتضِي(بكسر الضاد) وعن نقيضِ المقتضِي(بكسر الضاد معا)، أي أن نفي المقتضَى (بفتح الضاد) يؤدي إلى خلو القول من كل معنى، أي إلى اللغو[40]. وهذا مصدر استغرابنا من قول القائل:

[24] ـ لا أعلم أن كذا وقع؛

إذ يسبق إلى فهمنا عند تلقيه أن كذا وقع، فيكون [24] بمنزلة قول من قال:

[25] ـ وقع كذا، وإني لا أعلم أن كذا وقع؛

ويستفاد من [25] المعنى التالي:

[26] ـ إني أعلم أن كذا وقع وأعلم أني لا أعلم أن كذا وقع.

وإذا سلمنا بمبدإ معرفي آخر ورد عند الغزالي، وهو أن العقل «يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه بالشيء وعلمه بعلمه بعلمه»[41] الذي يمكن صوغه كما يلي:

ماب ⟵ ماماب،

أي أن العلم بالشيء يلزم عنه العلم بالعلم بالشيء، أمكننا أن نعيد صوغ المعنى السابق لقول القائل كما يلي:

[27] ـ أعلم أني أعلم أن كذا وقع وأعلم أني لا أعلم أن كذا وقع،

وهذا سقوط في صريح التناقض.

وعلى الجملة، فإن السببية في أصلها علاقة مركبة من شرطيتين مختلفتين في أحوال صدقهما: ـ الشرطية «الإنية» التي يتناول تقويمُها دوائرَ الإمكان القريب، والشرطية «اللوية» التي يتناول تقويمها دوائر الإمكان البعيد ـ وأن الغزالي، في الحقيقة، يسلِّم بجانبها الذي يتعلق بالعوالم القريبة، وينكر جانبها الخاص بالعوالم البعيدة؛ ويمكن الاستدلال على صحة هذا الإنكار ببيان بطلان الدعوى المعارضة القائلة بجريان علاقة السببية على ظواهر العوالم البعيدة، إذ يتضح أنها تقع في فساد منطقي بسبب مغالطة الإبهام، فبدل أن تكون جهة «الوجوب» (أو «الضرورة») موجِّهة للعلاقة بين المقدم والتالي كما يقضي الفهم الصحيح بذلك، تصير في هذه الدعوى موجِّهة للتالي وحده، وهذا معلوم البطلان.

وإذا كان الغزالي ينكر «الوجوب الطبيعي» ويـمتنع عن وصف وقائع هذا العالم به، فإنه يقول بثبوت «الوجوب العقلي» لترتيب هذا العالم، نظرا لأن هذا الوجوب هو، على

---

(40) إن أردت مزيداً من التفاصيل، فلترجع إلى موضع دلالة الاقتضاء في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.

(41) الغزالي، مشكاة الأنوار في مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الجزء الرابع، ص. 10 ـ 11.

التعيين، صفة اللزوم المنطقي الذي هو المعيار الصحيح لترتب الأشياء بعضها على بعض؛ ولا عجب إذذاك أن يخوض الغزالي فيما يسمى اليوم بـ«منطق المعرفة العقلية»، فيستخرج لنا بعض قوانينه، نحو القانون الذي مقتضاه أن معرفة وجود الشيء يلزم عنها وجود الشيء في صيغة: «وجود المعلوم واجب» أو القانون الذي يقضي بأن معرفة الشيء تلزم عنها معرفة معرفة الشيء في صيغة: «أن العقل يدرك علمه بالشيء وعلمه بعلمه الشيء»، ولا عجب أيضا أن يجعل من الترتيب وفق الوجوب العقلي الصفة التي يكون بفضلها عالم الواقع أتم وأكمل العوالم، وتأتي الخطوة الرابعة والأخيرة من هذا البحث لتتناول بالتمحيص مسألة «أفضلية» هذا العالم.

4 ـ مسألة أفضلية عالم الواقع

إن الوجوب الذي وصف به الغزالي العالم والذي بيَّن طبيعته المنطقية جاء عنده في سياق الكلام عن أفضلية هذا العالم، واشتهر حديثه بهذا الصدد باسم «مقالة الأبدعية» التي نقتطف منها الفقرة التالية:

«كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض إن رجَّعوا فيه البصر وطولوا فيه النظر ما رأوا فيه من تفاوت ولا فطور وكل ما قسم الله تعالى بين عباده. . . فكله عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي، وكما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، **وليس في الإمكان أصلا أحسن منه، ولا أتم ولا أكمل.** ولو كان وادخره مع القدرة، ولم يتفضل بفعله، لكان بخلا يناقض الجود، وظلما يناقض العدل، ولو لم يكن قادرا، لكان عجزا يناقض الإلهية»[42].

لقد اتسع مجال النزاع والجدال في مضمون هذه المقالة التي وقع اختصارها في الصيغة التالية: **«ليس في الإمكان أبدع مما كان»**، وأُلِّفت في تحليلها وتأويلها وتقويمها رسائل متنوعة؛ وانقسم المتنازعون فيها إلى من انتصر لها وأخرجها على وجه اعتبره متسقا مع باقي مذهب الغزالي[43]، وإلى من أنكرها وحاول إبطالها؛ وانقسم هؤلاء المُنكِرون إلى فئتين: فئة ذهبت إلى حد الطعن في عقيدة الغزالي نفسها[44]، وفئة جنحت إلى الطعن في

---

(42) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب التوحيد والتوكل، ص. 181.

(43) جلال الدين السيوطي، **تشييد الأركان في «ليس في الإمكان أبدع مما كان»** مخطوط الخزانة العامة، قسم الوثائق، الرباط، المملكة المغربية رقم د. 991؛ والسيد السمهودي، **إيضاح البيان لمن أراد الحجة من «ليس في الإمكان أبدع مما كان»**، مخطوط بالخزانة العامة، قسم الوثائق، الرباط، المملكة المغربية، رقم د. 301.

(44) ابن المنير الإسكندري في **الضياء المتلألىء في تعقب الإحياء**، لم نعثر على هذه الرسالة، ولكننا

نسبتها إليه[45].

لن نبسط الكلام في المواقف التي اتخذت من هذه المقالة، على طرافة بعضها وبُعدِ النظر في بعضها الآخر، لكننا نكتفي بالاعتراض على قضيتين: أولاهما اختص بها بعض مناصري الغزالي، وهي: «أن هذه المقالة مدسوسة في كتبه»، والثانية اشترك في القولِ بها المناصرون والمعارضون، وهي: «أن التفاوت في الأبدعية بين العوالم الممكنة لا يقف عند حد».

1.4 ـ الاعتراض على دعوى عدم نسبة مقالة الأبدعية للغزالي

يستند أصحاب دعوى الدس إلى الدليلين الآتيين:

أ ـ أنه لا يكفي ورودها في بعض كتب الغزالي لإثبات نسبتها إليه، حتى تُنقَل نقلا متواترا عنه.

ب ـ أن مضمونها يتناقض مع المذهب الاعتقادي والفكري للغزالي.

لا نسلم بعدم صحة نسبة مقالة الأبدعية للغزالي، ونحن ذاكرون الآن اعتراضاتنا على التشكيك في هذه النسبة.

1.1.4 ـ الرد على عدم كفاية ثبوت مقالة الأبدعية في كتب الغزالي: اعلمْ أن مضمون هذه المقالة يتركب من عناصر ثلاثة: أولها، حكم الأبدعية والثاني، **أدلة** هذا الحكم والثالث، **المبادئ العامة** التي يستند إليها هذا الحكم.

أما حكم الأبدعية، فمقتضاه أن ليس في الإمكان أصلا أحسن من هذا العالم ولا أتم ولا أكمل.

وأما عن **أدلة هذا الحكم**، فلا يخلو خالق هذا العالم من أحد الأمرين، إما أن يكون قادرا وإما أنه غير قادر.

فإن كان قادرا وامتنع عن خلق أبدع العوالم، لزم عن هذا الامتناع البخل أو الظلم؛ فإن كان البخل، لزم انتفاء صفة الجود؛ وإن كان الظلم، لزم انتفاء صفة العدل؛ وكلاهما باطل في حقه تعالى. وإن كان غير قادر على خلق أبدع العوالم، لزم عن هذا العجز انتفاء الألوهية عنه وثبوتها لمن هو أقدر منه.

وأما **المبادئ العامة** لحكم الأبدعية، فنسرد أهمها مع وضع أسماء لها، تمييزا لبعضها عن بعض، وَهي:

استفدنا جل مسائلها من مخطوط السمهودي، **إيضاح البيان** السابق الذكر.

(45) سيدي أحمد بن المبارك، **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، ص. 494-497.

أ ـ مبادئ التضايف[46]:

ـ **مبدأ التضاد**: مقتضاه أن الشيء يُعرّف بضده، فالناقص لا يعرف إلا بالكامل والعكس بالعكس، فكان وجودهما معا في هذا العالم.

ـ **مبدأ الإضافة إلى الأشخاص**: مقتضاه أن نفس الشيء قد يكون بصفة ما بالنسبة إلى شخص، ويكون بنقيض هذه الصفة بالنسبة إلى غيره، فما يعد نقصا بالإضافة إلى هذا يكون كمالا بالنسبة إلى ذلك.

ـ **مبدأ الإضافة إلى الأوقات**: مقتضاه أن نفس الشيء قد يكون بصفة ما بالنسبة إلى وقت مخصوص، وبنقيض هذه الصفة بالنسبة إلى وقت آخر في حق شخص بعينه؛ فقد يكون الشيء أكمل بالإضافة إلى زمان معين ويكون ضده هو الأكمل بالإضافة إلى زمن آخر في حق الشخص الواحد.

ب ـ مبدآ التفاوت:

ـ **مبدأ التقديم**: مقتضاه أن بعض الأشياء لها رتبة السبق على غيرها، إما في الوجود أو في العقل، فالشرط أسبق على المشروط[47].

ـ **مبدأ التفاضل**: مقتضاه أن الأشياء تتفاوت في استحقاقها للتمام، فالأكمل خير من الأنقص والوجود خير من العدم[48].

يظهر أن مقالة الأبدعية، إن جاءت بحكمها وأدلتها ومبادئها في كتاب **إحياء علوم الدين** وكتاب **الأربعين في أصول الدين**[49]. فإنها وردت بمعناها وروحها، أي بحكمها في **تهافت الفلاسفة** و**مقاصد الفلاسفة**[50]، كما ذُكِرَت بعض الأدلة عليها في كتاب **القسطاس**

---

(46) الغزالي، **إحياء علوم الدين**، المجلد الخامس، الجزء الثالث عشر، كتاب التوحيد والتوكل، ص. 181ـ182.

(47) الغزالي، **الاقتصاد في الإعتقاد**، ص. 139.

(48) الغزالي: **مقاصد الفلاسفة**، ص. 237.

(49) «بل شاهدوا جميع ذلك عدلاً محضاً لا جور فيه، وحقاً صرفاً لا نقص فيه، وإستقامة تامة لا قصور فيها، ولا تفاوت، بل كل ما يرونه نقصاً، فيرتبط به كمال آخر أعظم منه، وما ظنوه ضرراً فتحته نفع أعظم منه لا يتوصل إلى ذلك النفع إلاّ به، وعلموا قطعاً أن الله تعالى حكيم جواد رحيم لم يبخل على الخلق أصلاً، ولم يدخر في إصلاحهم أمراً»، الغزالي، كتاب **الأربعين في أصول الدين**، ص. 183ـ184.

(50) «كل موجود، إنما وجد على الوجه الذي وجد لأنه أكمل وجوه الوجود وما عداه من الإمكانات ناقص بالإضافة إليه» الغزالي، **مقاصد الفلاسفة**، ص. 138؛ «إن وجوده تفيض عنه المقدورات التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على أبلغ وجوه الإمكان، في الكمال والحسن»، **تهافت الفلاسفة**، ص. 166.

المستقيم، وكتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**، وبعضُ المبادئ العامة التي قامت عليها هذه الأدلة في كتاب **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، وفي **المضنون به على غير أهله**، وفي **الحكمة في مخلوقات الله عز وجل**.

فإذا كان حضور هذه المقالة، إن حكما أو أدلة أو مبادئ، مستفادا من أهم الكتب التي ثبتت نسبتها إلى الغزالي، ومركوزة في آليات بنائه لفكره فيها، فإننا لا نرى وجها لقبول دعوى من يقول بعدم نسبة مقالة الأبدعية للغزالي، ظنا منه بأنه ينصر الغزالي بإنكاره هذه النسبة.

علاوة على ذلك، نجد أن من أقرب تلامذة الغزالي إليه فكرا وزمنا، من نقل عنه هذه المقالة دونما إشارة إلى إمكان الطعن في نسبتها إليه، وإلا لكان اشتغل بتحقيقها، ومن هؤلاء فخر الدين الرازي في **التفسير الكبير**.

بل لو قدَّرنا جدلا أن الغزالي ليس بصاحبها، وإنما قائلها واحد ممن بلغ الغاية في فهم فكره ونتائج هذا الفكر، لم يصح أنها لا تُحْمَل على معنى يقبله سياق هذا الفكر كما سنفصل القول فيه بعد حين.

4.1.2 ـ الرد على التناقض المزعوم بين هذه المقالة وبين كلام الغزالي في مواضع أخرى (نحو كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد**): لو فرضنا أن مقالة الأبدعية متناقضة مع مذهب الغزالي، لما كان ذلك كافيا لأن يجعلنا نقطع ببطلان نسبتها إلى الغزالي؛ فلذلك لا يخلو، إما أن هذا التناقض ظاهر وحسب، وإما أنه حقيقي؛ فإن كان الأول، فلا يمتنع إيجاد تأويل يرفعه؛ وإن كان الثاني، فمن المحتمل أن يكون الغزالي قد تطور في تفكيره، وهو الرجل الذي نعلم أنه ما فتئ يطلب الارتقاء في مراتب المعرفة؛ وكل من كان ديدنه هذا الطلب، لا يُستبعَد منه أن يخرج من حال في المعرفة إلى نقيضه.

ثم إنه لا يتعذر أن نجد أمثال هذا التناقض بين مقالات أخرى تنتسب إلى تقلباته المختلفة في مدارج المعرفة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا شيء يُسوِّغ لنا أن نحكم بعدم نسبة إحدى المقالتين إليه من كل مقالتين متناقضتين.

أما إذا ثبت أن ليس بين هذه المقالة وبين باقي كلام الغزالي أي تناقض كما سنبين ذلك، فإن ادعاء عدم النسبة يسقط بسقوط دليل التناقض.

4.2 ـ الاعتراض على دعوى لاتناهي التفاوت في الأبدعية

قبل الاعتراض على الدعوى القائلة بأن «درجات الأبدعية لا نهاية لها» تجب الإشارة إلى أن المقارنة في الأبدعية لا تتأتى إلا بحصول صفات معينة في العوالم على أساسها تجري هذه المقارنة.

ولم يفت الغزالي أن يحدد لنا في النص المذكور أعلاه الصفتين اللتين اتخذهما معيارا للأبدعية، **إحداهما**: عدم وجود تفاوت أو فطور في الخلق أو قل، صفة **«الاستواء في الخلق»**، **وثانيتهما** صفة **«العدل في القسمة»** (أو الرزق)، فيكون مرد القول: «أن هذا العالم أبدع من غيره» إلى: «أن هذا العالم أكثر استواء في الخلق وأعدل في الرزق» من غيره. ومعلوم أن هاتين الصفتين جامعتان مانعتان، ذلك أن «الاستواء في الخلق» متعلق بجانب الذوات من الموجودات وأن «العدل في الرزق» متعلق بجانب الصفات والأفعال لهذه الموجودات، لنبسط الكلام الآن في الاعتراضات التي يمكن توجيهها إلى دعوى لاتناهي الأبدعية.

1.2.4 ـ **الخصائص الصورية للأبدعية**: مما أدى إلى الدعوى القائلة بعدم تناهي درجات أبدعية العوالم هو تسليم مدعيها بخصائص منطقية قائمة في الاستعمال العادي للتعبير: «هذا أبدع من ذلك»؛ من هذه الخصائص نذكر:

أ ـ خاصية **اللاانعكاس**: لا عالم أبدع خلقا ورزقا من نفسه[51].

ب ـ خاصية **اللاتناظر**: كل عالم هو أبدع خلقا ورزقا من غيره، لا يكون هذا الغير أبدع خلقا ورزقا منه.

ج ـ خاصية **التعدي**: كل عالم أبدع خلقا ورزقا من عالم ثان أبدع خلقا ورزقا من عالم ثالث، كان أبدع خلقا ورزقا من هذا العالم الثالث أو قل باختصار، الأبدع من الأبدع أبدع.

د ـ خاصية **الاقتران***: كل عالمين متميزين، أيا كانا، فإن أحدهما أبدع خلقا ورزقا من الآخر.

تسمح هذه الخصائص الأربع: **اللاانعكاس واللاتناظر والتعدي والاقتران** بأن يقوم بين العوالم الممكنة نوع خاص من علاقات الترتيب يُسَمَّى بعلاقة «الترتيب الكلي الأقوى».

ولما كان مدعي عدم تناهي الأبدعية يفهم مقالة الغزالي على وجه يجعلها تدل على أن عالم الواقع بلغ النهاية في الأبدعية، فقد لزم أن نضيف خاصية خامسة.

هـ ـ خاصية **التفوق**: أيا كان العالم الممكن، فإن عالم الواقع أبدع منه خلقا ورزقا، بمعنى أنه يفوق كل العوالم في الخلق والرزق بحيث لا عالم فوقه ولا عالم مساوٍ له.

وإضافة خاصية **التفوق** إلى ما سبق من الخصائص يجعل علاقة الترتيب التي يبني عليها المدعي تأويله لمقالة الغزالي عبارة عن علاقة «ترتيب كلي أقوى ذي عنصر أكبر». وهذا ما

---

(51) المقصود بـ «اللاانعكاس» هنا معناه المجموعي، وتكون العلاقة لامنعكسة بالمعنى المجموعي متى لم تربط بين أي عنصر ونفسه من عناصر المجموعة التي تتحدد فيها.

لا يتفق والوجه الذي استعمل به الغزالي صفة الأبدع كما سنرى.

2.2.4 ـ لا أبدعَ: إن مدعي لا تناهي الأبدعية يسلم بأن لا عالَم كامل إلا وفوقه ما هو أكمل منه، بحيث لا سبيل إلى الانقطاع، أو قل إن تسلسل العوالم الممكنة يشكل، بالمعنى الرياضي، متوالية متصلة غير متناهية من العوالم التي لا تفتأ تقترب من الغاية في الأبدعية من غير أن تدركها أبدا، ما دامت هذه الأبدعية لا تقف عند حد؛ ويلزم عن هذا أن ما من عالم اختير إلا «ويوجد» عالم أقرب منه إلى هذه الغاية من غير نهاية، بحيث تصح الدعوى: أن لا عالم أبدع من كل العوالم، أو قل لا وجود للأبدع من العوالم أو باختصار **«لا أبدع»**.

3.2.4 ـ لا خلْقَ: لو فرضنا أن الإرادة الإلهية اتجهت إلى أن تخلق أبدع العوالم لامتنع مثل هذا الخلق، ووجه امتناعه أن ما من عالم إلا وفوقه عالم أبدع منه، حيث إن الغاية في الكمال منتفية؛ فيلزم بذلك أن تبقى القدرة الإلهية دون التعلق بأي واحد، فلا يخرج إلى الوجود أي منها أبدا، وهذا واضح البطلان.

بعد فراغنا من الاعتراض على دعوى عدم نسبة مقالة الأبدعية للغزالي وعلى دعوى لاتناهي أبدعية العوالم الممكنة، ينبغي لنا الآن أن نحقق مذهب الغزالي في الأبدعية.

3.4 ـ تساوي العوالم الممكنة في الأبدعية

1.3.4 ـ معنيا الأبدعية: «عدم المشاركة» و«عدم المجاوزة»: اعلم أن القول: «هذا العالم أبدع العوالم» تعبير مجمل يتردد بين المعنيين التاليين:

أولهما: أن لا عالم ممكن **يبلغ مبلغ** عالم الواقع في استواء الخلق وعدل الرزق.

والثاني: أن لا عالم ممكن **يفوق** مرتبة عالم الواقع في استواء الخلق وفي عدل الرزق.

لنحلل كلا من هذين المعنيين ولننظر في النتائج التي تترتب عليه.

من البين أن المعنى الأول وهو عدم وجود عالم يبلغ مبلغ هذا العالم في استواء الخلق وعدل الرزق، يفيد أن عالم الواقع يختص باستواء في الخلق وعدل في الرزق على وجه لا يشاركه فيه أحد من العوالم؛ وإذا سلمنا بما ادعاه جل من عارض الغزالي أو أسقط مقالة الأبدعية عنه، وهو أن هذه المقالة تفيد بالذات هذا المعنى، فبموجب هذا الادعاء، يكون الغزالي من القائلين بـ**«وحدانية»** أبدعية هذا العالم.

أما المعنى الثاني، فمفاده أن عالم الواقع يتصف باستواء الخلق وعدل الرزق على وجه لا يجاوزه فيه أحد من العوالم؛ ومقتضى عدم المجاوزة ليس هو مقتضى عدم المشاركة؛ فقد لا يجاوز عالم عالما في استواء الخلق وعدل الرزق، ولكن يساويه فيهما. وإن ادعينا أن مقالة الغزالي تفيد بالذات هذا المعنى الثاني، فبموجب هذا الادعاء، يكون الغزالي من

القائلين بتعدد أبدع العوالم الممكنة مع تساوي درجاتها في الأبدعية.

وليس لقائل أن يقول بأن أبدع العوالم الممكنة يرتفع عددها ويلزم اتحادها إن قُدِّر التساوي بينها في الأبدعية، ذلك أن هذا القول يستند إلى التسليم بـ«مبدإ الاقتران» الذي مقتضاه أن العالمين المتمايزين يجب أن يكون أحدهما أبدع من الآخر. والحق أن هذه الخاصية ليست لازمة لتصور العوالم الممكنة: فليس حصول التفاوت في الأبدعية شرطا ضروريا في حصول التمايز بين العوالم؛ فقد يكون العالمان متمايزين، لكن درجتهما من الأبدعية واحدة.

إذا صحت الدعوى بأن التمايز بين العوالم يجتمع مع التساوي في الأبدعية، وجب أن نفرق بين نوعين من التمايز:

أ ـ التمايز الأخس أو التمايز العرضي : وهو التمايز الذي يناسب صنف العوالم التي تختلف على الأقل في صفة عرضية ما لم تختلف في أية صفة من الصفات الذاتية[52]، وهو الصنف الذي أطلقنا عليه اسم «العوالم الأشباه».

ب ـ التمايز الأقوى أو التمايز الجوهري: وهو التمايز الذي يناسب صنف العوالم التي تختلف على الأقل في صفة ذاتية، سواء اختلفت في الصفات العرضية أو لم تختلف، أي الصنف الذي سميناه «العوالم النظائر».

وإذا ظهر إمكان التساوي في الأبدعية مع تمايز العوالم تمايزين اثنين: **عرضي وجوهري**، بانت وجوه الرد على الاعتراضين الذين وُجِّها إلى مقالة الأبدعية عند الغزالي: **أولهما**، أنها تؤدي إلى القول بتناهي القدرة الإلهية، **والثاني**، أنها تنبني على القول بالتجويز.

2.3.4 ـ إبطال الاعتراض بتناهي القدرة الإلهية: نرد على الاعتراض بتناهي القدرة الإلهية من الوجهين التاليين:

أ ـ وجه لاتناهي «أبدع العوالم الأشباه»: إذا كانت الأحوال التي تتبدل على عالم الواقع لا تخرج به إلى ضِدِّه، فلا مانع من أن تتعدد هذه الأحوال إلى غير نهاية؛ إذ متى حدث منها واحد، كان حدوثه على وفق ما تقتضيه الأبدعية في هذا العالم، وبقي في دائرة الإمكان ما لا يتناهى من التغيرات التي تصير هي بدورها عند تعلق القدرة بها مظهرا من مظاهر الأبدعية؛ فلا تعارض إذن بين الأبدعية ومبدإ لاتناهي أبدع «العوالم الأشباه».

---

(52) الصفة الذاتية هي كل صفة ينعدم بانعدامها الموصوف، والصفة العرضية هي كل صفة لا يزول بزوالها الموصوف، انظر تفاصيل هذا الموضوع في كتابنا في **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 118ـ138.

ب ـ وجه لا تناهي «أبدع العوالم النظائر»: إذا كانت العوالم الممكنة تتساوى من حيث ظهور الأبدعية فيها، فلا مانع من تعدد هذه العوالم وعدم وقوفها عند حد؛ إذ متى برز واحد منها إلى الوجود، جرت الأبدعية عليه كما هي جارية الآن في هذا العالم، وبقي في دائرة الإمكان ما لا يتناهى من العوالم التي لو تعلقت القدرة بأحد منها بدل عالم الواقع، لكان منه من حيث أبدعيته ما كان من هذا العالم نفسه؛ فلا تناقض إذن بين الأبدعية ولا تناهي «العوالم النظائر».

وحاصل القول بلا تناهي أبدع «العوالم الأشباه» وأبدع «العوالم النظائر» أن القدرة الإلهية غير متناهية.

3.3.4 ـ إبطال الاعتراض على التجويز: إذا علمنا أن العوالم الممكنة، أشباها كانت أو نظائر، متساوية في الأبدعية، علمنا كذلك أنها بالنظر إلى ذاتها متساوية أيضا من جهة الوقوع، أو «التحقيق»[53]؛ أما اختصاص أحدها بهذا التحقق وبقاء غيره من العوالم في طي العدم، فلا يمتنع من أن تتعلق إرادة المخصِّص له بغيره، بل لا يمتنع أن تنصرف هذه الإرادة عن هذا التعلق بعد وقوعه، متى شاءت وتتجه إلى التعلق بغيره، وتأتي في العالم المنصَرَفِ إليه ما أتت به في العالم المنصرف عنه.

بعد إثبات التساوي في الأبدعية بين العوالم الممكنة وبعد الرد على الاعتراضات على دعوى التساوي، بقي لنا أن نفحص تدليل الغزالي على الأبدعية من وجهة النموذج الإمكاني الذي أنشأناه.

4.4 ـ التأويل الإمكاني لأدلة الغزالي على الأبدعية

اعلم أن أدلة الغزالي على أبدعية عالم الواقع في كتاب **إحياء علوم الدين**، تنحصر في دليلين أصليين نسميهما على التوالي: «دليل القدرة» و«دليل عدم القدرة».

1.4.4 ـ تأويل دليل القدرة: يستند هذا الدليل إلى دليلين فرعيين هما: «دليل العدل» و«دليل الفضل».

لقد ذهب بعض مناصري الغزالي (جلال الدين السيوطي على سبيل المثال) إلى اعتقاد أن دليل القدرة مُقَرَّر في قولة الغزالي على مذهب الفريقين: مذهب **المعتزلة** لأن اذخار أبدع العوالم يناقض عندهم العدل، ومذهب **الأشاعرة** لأن هذا الاذخار ينافي عندهم الفضل.

إن كان هذا التخريج يبدو على جانب من الصواب، فإنه يظل غير مقنع، إذ وجوه الضعف تغلب فيه وجوه القوة؛ ونعترض عليه من الجوانب التالية:

---

(53) الغزالي، **القسطاس المستقيم في مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء الثالث، ص. 19.

أ ـ إن الغزالي لم يورد دليل العدل ودليل الفضل على وجه **البدل**، وإنما على وجه **الجمع**، فأفاد تقرير دليل القدرة على مرحلتين متميزتين تختص كل منهما بمدلول معين كما سنرى.

ب ـ إن الغزالي عندما ذكر دليل القدرة في كتاب **الأربعين في أصول الدين**، اكتفى بإيراد دليل الفضل من دون دليل العدل، ولا يمكن قبول القول بأن الغزالي إنما أراد بذلك تقرير دليل القدرة على مذهب الأشاعرة وحده، لأن هذا حذف من غير مسوغ، بل فيه ضرر بقوة دليل القدرة؛ والصواب عندنا هو أن دليل الفضل **أقوى** من دليل العدل، وأن الغزالي عندما أورد دليل العدل في كتاب **الإحياء**، إنما قصد إظهار لازم من اللوازم المنطقية لدليل الفضل، فقدم ذكر دليل الفضل وعطف عليه بدليل العدل باعتباره ناتجا عنه بالضرورة المنطقية، ولا عجب في ذلك، فهو رجل المنطق.

ج ـ إن الأبدعية عند الغزالي، إن كانت متعلقة بالخلق، فينبغي أن يكون دليل القدرة محيطا به؛ ولن تتأتى له هذه الإحاطة إلا إذا أفاد كل ما يفيده الخلق عند الغزالي؛ ومعلوم أن الخلق في مذهبه خلقان: **خلق من لا شيء وخلق من شيء**، اختص الأول منهما باسم «الخلق المطلق» أو بـ«الإيجاد»، والثاني باسم «الخلق المستمر» أو بـ«الإمداد»، فيجب بذلك أن تتعلق الأبدعية بالعوالم التي يمكن خلقها من «معدوم»، والعوالم التي يمكن خلقها من «موجود»، فلذلك جاء دليل القدرة عند الغزالي موافقا لهذين القسمين من العوالم؛ فدليل الفضل موافق لقسم العوالم الممكن خلقها من العدم، ودليل العدل موافق لقسم العوالم الممكن خلقها من عالم الواقع (أي من شيء).

تلك هي اعتراضاتنا على القول بأن الغزالي قرر دليل القدرة على مذهب الأشاعرة والمعتزلة معا، وهي في ذات الوقت تنزل منزلة مبررات كافية لاعتبار النموذج الإمكاني الذي صغناه صالحا كل الصلاحية لصوغ دليل القدرة.

فمعلوم أن هذا النموذج الإمكاني يفرّق بين صنفين متمايزين من العوالم الممكنة: «الأشباه» و«النظائر»، مناسبين لضربين مختلفين من التمايز: «الأخس» و«الأقوى».

ولما كان دليل القدرة مركبا من دليلين فرعيين: أحدهما متعلق بالأبدعية في الخلق من لاشيء، والآخر متعلق بالأبدعية في الخلق من شيء، فإن «العوالم النظائر» هي بالذات العوالم التي يمكن خلقها من لاشيء، و«العوالم الأشباه» هي بالذات العوالم التي يمكن خلقها من شيء، فيكون بذلك مدلول دليل الفضل هو إثبات الأبدعية لكل عالم من «العوالم النظائر» ومدلول دليل العدل هو إثبات الأبدعية لكل عالم من «العوالم الأشباه»؛ وهكذا، فلا **يبخَل** إلا من منع غيره شيئا ليس له، ولا **يظلم** إلا من منع غيره شيئا هو له؛ فلو وقع اذخار أبدع «العوالم النظائر»، لكان قد وقع مَنْعُ ما ليس عندنا منه شيء، فيكون

بخلا، ولو وقع اذخار أبدع العوالم «الأشباه»، لكان قد وقع منع ما عندنا منه شيء، وهو عالم الواقع، فيكون ظلما، وكلاهما باطل.

وما يدل على كفاية هذا النموذج الإمكاني هو اشتماله على فوائد نظرية، منها:

أ ـ أنه لا يُسقِط أي عنصر من عناصر دليل القدرة، فهو يأخذ بمجموع هذه العناصر جاعلا لكل منها مكانة مؤثرة في التدليل.

ب ـ أنه لا يُضْعِف من القوة الاستدلالية لدليل القدرة؛ فلو فُرِض حذف دليل العدل كما هو الشأن في كتاب **الأربعين**، لأمكن اعتباره دليلا موجودا في النص على وجه الإضمار أو الانطواء.

ج ـ أنه يُمَكِّن من تحديد علاقة لزوم منطقي بين دليل الفضل ودليل العدل، بحيث يكون حصول الأول شرطا كافيا لحصول الثاني، فمن يقدر على خلق «العوالم النظائر»، أليس هو أقدر على خلق «العوالم الأشباه»؟

د ـ أنه يُحَصِّل ما تقصد تحصيلَه الدعوى بأن دليل القدرة جاء على مذهب الأشاعرة والمعتزلة معا؛ وهذا المقصود، كما رأينا، هو أن الغاية من دليل الفضل هو التقرير على مذهب الأشاعرة، والغاية من دليل العدل التقرير على مذهب المعتزلة. فقد بينا أن مدلول دليل الفضل يوافق أبدعية الخلق من لاشيء أو الخلق المطلق ومدلول دليل العدل يوافق أبدعية الخلق من شيء أو الخلق المستمر، وأن مدلول الثاني لازم عن مدلول الأول، فيكون القول بالخلق المستمر لازما عن القول بالخلق المطلق.

ولما كان الأشاعرة يقولون بالخلقين معا: «الشيئي» (أو المستمر) و«اللاشيئي» (أو المطلق)، فقد ناسبهم إذن دليل الفضل؛ ولما كان المعتزلة يقولون بالخلق المستمر مع القول بقدم العالم وبإيجاب الأصلح، فقد ناسبهم دليل العدل، وهذا عينه ما سعت إلى إثباته الدعوى القائلة بالتقرير على المذهبين. ولو نقلنا هذه النتيجة إلى لغة العوالم الممكنة لتبين أن الأشاعرة يتسع فكرهم الإمكاني للقسمين من العوالم: «الأشباه» و«النظائر»، بينما المعتزلة يَضيق فكرهم الإمكاني عن «العوالم النظائر» ولا يُطيق إلا «العوالم الأشباه».

2.4.4 ـ تأويل دليل عدم القدرة: إن تأويل هذا الدليل من وجهة نموذجنا الإمكاني يقتضي أن نصوغ المسلمة التي يقوم عليها كما يلي:

● لو حدث عالَم غير متصف بالأبدعية، لكان محدِثُه أنقص من الذي يُحْدِث عالما متصفا بالأبدعية، فيكون غيرَ مستحق للألوهية باعتبارها الاتصاف بأكمل الكمالات، بينما يكون محدث العالم الأبدع أحق بها لكمال قدرته.

كما يمكننا أن نعيد صوغ الدعوى التي يثبتها هذا الدليل، بالاستناد إلى هذه المسلمة

بالشكل الآتي:

● إذا اقتضت مشيئة الإله ـ أو الفاعل المتصف بأكمل الكمالات ـ أن يحدث عالما من العوالم، فإنه لن يحدث إلا ما كان متصفا بالأبدعية.

وطريق البرهان على هذه الدعوى هو الآتي:

لنفرض أن الفاعل المتصف بأكمل الكمالات أحدث عالما، عـ، وأن هذا العالم ليس متصفا بالأبدعية، فإما أن هذا العالم المحدث من «الأشباه» أو من «النظائر».

فإن كان عـ من العوالم «الأشباه»، جاز بمقتضى مسلمة دليل عدم القدرة المذكورة أعلاه، أن يوجد فاعل بمقدوره إحداث عالم شبيه، عش، بعالم الواقع، يكون أبدع من العالم الشبيه الذي افترضنا حدوثه، وهو عـ، لكن هذا يناقض تسليمنا بأن محدث هذا العالم الشبيه، أي عـ، هو إله، أي فاعل متصف بأكمل الكمالات.

وإن كان العالم المقدَّر حدوثه، عـ، من «النظائر»، جاز بمقتضى مسلمة دليل عدم القدرة، السالفة الذكر، أن يوجد فاعل، بمقدوره إحداث عالم نظير، عن، لعالم الواقع يكون أبدع من العالم النظير الذي قدرنا حدوثه، وهو عـ، لكن هذا يناقض تسليمنا بأن محدث هذا العالم النظير أي عـ، هو إله، أي فاعل متصف بأكمل الكمالات.

ولما كان محدث العالم الشبيه الأبدع هو نفسه محدث العالم النظير الأبدع، كان المتصف بأكمل الكمالات لا يُحدِث إلا العوالم الممكنة المتصفة بالأبدعية، سواء كانت من «الأشباه» أو من «النظائر».

والقول الجامع هو أن مقالة الأبدعية موافقة تمام الموافقة لمذهب الغزالي في الإمكان، كما أنه لا فائدة من الاعتراض عليها بدعوى التفاوت اللامتناهي للأبدعية وبدعوى استلزامها القول بتناهي القدرة الإلهية لأن هذين الادعاءين: «تفاوت الأبدعية» و«تناهي القدرة» لا يُسَلَّمان للخصم لِمَا يلزم عن الأول من انتفاء الأبدعية وتعطل الخلق، وعن الثاني من نسبة القول بعدم تعدد العوالم الممكنة ووحدانية عالم الواقع إلى الغزالي؛ ولقد أثبتنا أنه، على العكس من ذلك، يقول بالتعدد اللامتناهي للعوالم وبتمايزها بوجهين: أقوى وأخس مع القول بالتساوي بينها في الأبدعية وبجواز اختصاص أي واحد منها بالتحقق. كما جاءت أدلته على أفضلية ما اختص منها بالوقوع مستقيمة على أصول نظره في الإمكان: فدليل القدرة يتعلق من جهة شِقِّه المكوِّن من دليل العدل، بـ«العوالم الأشباه»، أي العوالم المخلوقة من شيء، ويتعلق من جهة شِقِّه المكوِّن من دليل الفضل ـ وهو دليل أقوى ـ بـ«العوالم النظائر»، أي العوالم المخلوقة من لا شيء؛ أما دليل عدم القدرة، فيفترض

حدوث ما هو خلاف أبدع العوالم، ويَستنتج من هذا الافتراض استحالة ذلك لاستلزامه التناقض المترتب على إمكان وجود من هو أقدر ممن نصفه بأكمل الكمالات، وهو خالق هذا العالم.

ونختم بالقول بأنه، بفضل التمييز بين العوالم الأشباه، وهي العوالم القريبة التي لا تختلف عن عالم الواقع إلا بالصفات العرضية وبين العوالم النظائر، وهي العوالم البعيدة التي تختلف عنه بالصفات الذاتية، تأدينا إلى أن نثبت بالبرهان القاطع أن الغزالي كان يسلم بحصول الاقتران الفعلي بين الحوادث في عالم الواقع، بل بحصوله في العوالم الأشباه التي تفيدها الأقوال الشرطية المستعملة لأداة «إنْ»، كما كان يسلم بأن الترتيب الذي تجري عليه الحوادث في عالم الواقع هو ترتيب ضروري ضرورة عقلية، وبأنه الأصل في أفضلية هذا العالم الذي تعلقت به إرادة البارئ عز وجل، ولو أن القدرة الإلهية قد تصنع أضعاف أضعاف أمثاله من العوالم التي تساويه عدلا وفضلا.

وما كان الغزالي منكرا إلا لشيء واحد، وهو أن يكون ما حصل من الاقترانات بين الحوادث في عالم الواقع صادقاً بالضرورة كذلك في العوالم النظائر التي تخالف بالحقيقة هذا العالم والتي تفيدها الأقوال الشرطية المستعملة لأداة «لو».

ومَعَ أنه ليست بنا حاجة هنا لأن نشتغل بالرد على الانتقادات، وما أكثرها، والتهجمات، وما أشنعها، التي تعرّض لها الغزالي بسبب نظريته في السببية الطبيعية ومقالته في الأفضلية العالمية، فلن يخلو من الفائدة أن نشير مُجْملين في نهاية هذا البحث، إلى أن هذه الاستنكارات ترجع في غالبيتها إلى وصف الغزالي بأوصاف ثلاثة كلها مردودة وهي: أنه «لا علمي» ولا عقلاني» و«لا واقعي».

فـ«اللاعلمية» باطلة، لأن الضرورة الطبيعية لا معنى لها إلا إذا طابق القانون الطبيعي القانون المنطقي في مقتضاه، وهذا ما لا تسلم به بداهة العقل، فبالأحرى أن يسلم به الغزالي وهو عالم المنطق.

و«اللاعقلانية» باطلة أيضا، لأن الضرورة العقلية عند الغزالي وصف ثابت لترتيب عالم الواقع، بل لترتيب أشباهه من العوالم.

و«اللاواقعية» باطلة هي الأخرى، لأن عالم الواقع عند الغزالي ليس مجرد واحد من العوالم يسد مسده أي عالم آخر، بل هو أفضل العوالم، لأنه مجلى القدرة الإلهية في جمال فضلها وجلال عدلها.

وكان الأجدر بالمنكرين أن يحملوا هذه «اللاءات» الواقعة في «لاعلمي» و«لاعقلاني» و«لاواقعي»، لا على معنى الخروج عن أسباب العلم والعقل والواقع إلى ما دونها درجة، وإنما على معنى الخروج عنها إلى ما فوقها، أي إلى أسباب هي الأخرى علمية وعقلية

وواقعية، ولكنها أسباب مفتوحة تحمل رؤى مستقبلية وتستشرف مآلات إنسانية؛ لقد فتح الغزالي بحق باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقة لا ينكرها إلا مُكابر، وعلى إمكانات غير معهودة لا تَذْهَبُ إلا عن غافل، وهيهات أن يزعم الزاعمون أن هذه الآفاق والإمكانات ليست سوى عوالم من الغيب البعيد لا تنشغل بها حواسنا ولا تبلغ مداها عقولنا!

الفصل الثالث

طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني

اعلمْ أن «فن التاريخ»، كما يقول ابن خلدون في ديباجته، «أصيل في **الحكمة** وجدير بأن يُعد في علومها»[1].

فالمنطلق الذي يجعل من صناعة التاريخ علما عقليا، أي «طبيعيا للإنسان من حيث هو ذو فكر»[2]سوف يتطلب من صاحبه أن يعمل على الاستجابة لشروط العلوم الحِكمية؛ ومعلوم أن أول هذه الشروط وأوجبها هو أن يوفي بمقتضيات **الاستدلال العقلي**؛ فابن خلدون مطالَب إذن بمقتضَى هذا الانطلاق نفسه أن يبرهن على قضاياه التاريخية جميعا[3].

فكيف إذن تتم البرهنة في النصوص الخلدونية؟ هل استمد ابن خلدون طريقته فيها من البرهان المنطقي المعهود؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي حد التزم بتطبيق قواعده؟ أم أنه اتخذ في هذه البرهنة سبلا حجاجية خاصة تجنح إلى الابتعاد عن الاستدلال البرهاني؟

1 ـ سمات المشروع البرهاني لابن خلدون

نمهد للإجابة عن هذه الأسئلة بتعريف إجمالي للنص، مقتضاه أن النص عبارة عن **متوالية** من الجمل المترابطة فيما بينها ترابطا محددا بكيفية أو بأخرى، بحيث يتكون كل نص من **مجموعتين اثنتين**: مجموعة **الجمل** ومجموعة **العلاقات** القائمة بين هذه الجمل، وبحيث تختلف طبيعة النص باختلاف هذه العلاقات التي تربط بين الجمل.

والعلاقات النصية في **المقدمة**، كما يقرر ذلك ابن خلدون منذ البداية، علاقات

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ط. مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ص. 3.

(2) نفس المصدر، ص. 888.

(3) نفس المصدر، ص. 66.

برهانية[4].

لذا، بات من اللازم على نص يتحدد بمثل هذه العلاقات ألا ينتهج سبيل السرد، لأن الأسبقية المنطقية غير الأسبقية الزمنية، ولا سبيل **الإسناد**[5]، لأن الحكم على القضية غير الحكم على الراوي، ولا طريقة **الشروح**[6]، ما دامت تكرارا لا ينتج، ولا طريقة **الوعظ**[7]، بما أن غاية هذا الأخير تقويمية صريحة وأسلوبه خَطابي(بفتح الخاء)[8] صرف.

هذا عن الفروق بين العلاقة البرهانية في النص الخلدوني وغيرها من علاقات النص؛ أما إذا نحن تأملنا هذه العلاقة في حد ذاتها، وجدناها تتميز بالخصائص الأربع الآتية، وهي: «الترتيب المركب» و«الاستيفاء في المقدمات» و«اليقين في المبادئ» و«التوسل بالحد الأوسط»؛ فنشتغل بتوضيحها واحدة واحدة وإيراد بعض الأمثلة عليها.

1.1 ـ الترتيب المركب

إن العلاقة البرهانية في النص الخلدوني **علاقة مرتبة ترتيبا مركبا**[9]، تشكل النتيجة أحد عناصرها والمقدمات العناصرَ الباقية؛ وكثيرا ما تتقدم النتيجة في المتوالية الاستدلالية الخلدونية وتتلوها المقدمات مسبوقة بتعابير خاصة مثل: «بيان ذلك»، و«سبب ذلك»، و«اعلم أن»، و«ذلك»... ومرتبطة فيما بينها بأدوات مختلفة، منها: «واو العطف»، و«أيضا»، و«لما كان»، وخاصة أدوات الشرط نحو «إذا» و«إنْ».

لكن هذه المتوالية الاستدلالية الأصلية قد تشمل متواليات استدلالية فرعية بحيث تكون إحدى المقدمات الأصلية موضع استنتاج من مقدمة أو مقدمات فرعية مُخبَر عنها بأدوات نحو: «لأن»، و«لِما»، وغيرها؛ ومثال ذلك قوله[10]:

[1] ـ «لما كان الـمُلك طبيعيا للانسان لِما فيه من طبيعة الاجتماع...»

(فالقضية: «الملك طبيعي للإنسان»، مقدمة في الاستدلال على أن « الخلال الحميدة من علامات الملك»، وهي في نفس الوقت نتيجة لاستدلال فرعي مقدمته: «الاجتماع طبيعي للإنسان»).

---

(4) نفس المصدر، ص. 62، 65، 66.
(5) نفس المصدر، ص. 61.
(6) **مجلة الفكر التونسية**، مارس 1961، ص. 59.
(7) ابن خلدون: المصدر السابق، ص62، ص66.
(8) نفس المصدر، ص. 875.
(9) نفس المصدر، ص. 902.
(10) نفس المصدر، ص. 250.

وينتج عن هذا الوضع للمتواليات الاستدلالية **تشابك استدلالي** تختلف مستويات الترتيب فيه اختلافا ذهب بالبعض إلى وصف تراكيب النص الخلدوني بالالتواء والتعثر في حين يتبين أن مرد ذلك هو تقيد ابن خلدون بالعلاقات الاستدلالية في بناء نصوصه.

2.1 ـ الاستيفاء في المقدمات

والعلاقة البرهانية الخلدونية هي أيضا **علاقة استيفائية**[11]؛ والمقصود بذلك أن المقدمات اللازمة لحصول النتيجة سوف تكون كلها منصوصا عليها وواضحة وضوحا كافيا، حتى يكاد الناظر في هذا النص يستغني في إثبات النتيجة الخلدونية عن تقدير ما لم يصرَّح به في المقدمات.

وهذا ما يبرر كون ابن خلدون، أثناء برهنته على بعض القضايا، لا يتردد في تكرار الاستدلالات التي سبق أن قام بها حرصا على الاستيفاء.

3.1 ـ اليقين في المبادئ

ثم إن هذه العلاقة هي **علاقة منبنية على مبادئ يقينية**؛ فمادام علم التاريخ العمراني علما برهانيا، فلا بد من الانطلاق فيه من مبادئ مخصوصة، وهي عبارة عن قضايا أولية وذاتية، علما بأن كل ما هو أولي وذاتي، فهو يقيني.

ويلح ابن خلدون على الصفة اليقينية لمضامين هذه المبادئ، سواء بالاستعمال الصريح للفظة: «ضروري»، ومثال ذلك مبدؤه المشهور:

[2] ـ «الاجتماع الإنساني ضروري». . .

أو باستعمال التعبير المألوف: «لا بد» كما في المبادئ التالية:

[3] ـ «لا بد له من الاجتماع»، «لا بد من اجتماع القدرة الكثيرة»، «لا بد في ذلك كله من التعاون»، «لا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض». . .[12].

وعندما وقع ابن خلدون في الاستدلال على أحد هذه المبادئ اليقينية التي من المفروض أن يسلَّم بها العلم البرهاني تسليما، وهو: [2]، استدرك قائلا: «وهذا، وإن لم يكن واجبا على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضا من الممنوعات عندهم، فيكون إثباته من

---

(11) يقول ابن خلدون: «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى بيّنا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان»، نفس المصدر، ص. 65.

(12) نفس المصدر، ص. 69ـ71.

التبرعات»[13].

ولما كان من شروط البرهان يقينية المقدمات، فإن الصبغة البرهانية تنتفي، حسب ابن خلدون[14]، عن كل استدلال لا تستوفي إحدى مقدماته هذا الشرط كما هو الشأن بالنسبة لاستدلال الفلاسفة على كون النبوة خاصية طبيعية للإنسان، وهو الآتي:

[4] ـ لا بد للبشر من حاكم وازع،

ولا بد للحاكم الوازع أن يكون متميزا بشرع من الله (أي أن يكون نبيا).

فابن خلدون يسلم بالمقدمة الأولى، لكنه يعترض على يقينية المقدمة الثانية[15]، واستدلاله يَرِدُ بهذا الشكل:

[5] ـ لا بد للبشر من حاكم وازع،

ولا بد للحاكم الوازع أن يكون إنسانا متميزا بالغلبة والسلطان[16].

4.1 ـ التوسل بالحد الأوسط

وأخيرا فإن العلاقة البرهانية في النص الخلدوني علاقة متوسلة بالحد الوسط؛ فلا يتم الانتقال والتقدم في أطوار الاستدلال الخلدوني إلا بتصور الحد الأوسط أو بعبارة ابن خلدون ، بحصول «الإمام الوسط»[17]؛ فكلما تفطن الذهن إلى الوسط، تفطن إلى خطوة تُقَرِّبُه من مطلوبه، وما تحصيل الوسط سوَى اكتشاف العلة، وبالعلل تتعين طبائع الأشياء أو هي هذه الطبائع نفسها.

وإذا ثبت أن العلاقات البرهانية للنص الخلدوني تقوم على **الترتيب والاستيفاء ويقينية المبادئ وإدراك الحد الوسط**، لزمنا القول بأن التصور البرهاني لابن خلدون قد لا يستند إلى المصادر الفلسفية الإسلامية ذاتها بقدر ما يستند إلى الأصل اليوناني الذي استمدت منه هذه المصادر، وهو **أُرْغانون** «أرسطوطاليس»، وخاصة كتاب **التحليلات الثانية**[18] من جهة، ويستند إلى **البرهان الهندسي** عند «إقليدس» في **أُصوله** من جهة أخرى، مع العلم بأن البّرهان الهندسي استفاد هو نفسه في بنائه من **التحليلات الثانية**.

---

(13) نفس المصدر، ص. 71.

(14) نفس المصدر، ص. 72.

(15) نفس المصدر، ص. 340.

(16) نفس المصدر، ص. 71-72.

(17) نفس المصدر، ص. 1035.

(18) من المعلوم أن ابن خلدون قام بتلخيص بعض كتب ابن رشد كما فعل في **لباب المحصل في أصول الدين** بالنسبة **لمحصل** الرازي.

وهكذا، فإن المقولات التي تنبني عليها برهانية علم التاريخ العمراني مستمدة من مقولات البرهان عند «أرسطو»؛ فبالإضافة إلى ما ذكرناه، نجد مقولة «العوارض الذاتية» التي اشتبه على الباحثين أصلها، بينما ترد مفصلة عند أرسطو، وأيضا مقولة «العلل» و«الطبائع»، فمعلوم أنه لا معرفة برهانية عند «أرسطو» إلا بالحد الأوسط وأنه هو العلة وأن علة الشيء هي طبيعته[19].

أما عن أصداء البرهان الهندسي في علم التاريخ، فنذكر إعجاب ابن خلدون الخاص بالبراهين الهندسية، إذ يقول بصددها أنها «بيّنة الانتظام جلية الترتيب لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها... وكان شيوخنا رحمهم الله يقولون **ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار**»[20]، كما يجب ألا نغفل تكوين ابن خلدون المبكر في العلوم الحِكمية(بكسر الحاء) والتعاليم (أي الهندسية والحساب) حتى شُهد له بالتبريز فيها[21].

وتأتي هذه الشهادة على لسان أستاذه أبي عبد الله محمد بن إبراهيم المعروف بـ«الآبلي»، أحد أركان مدرسة رياضية من المحتمل جدا أن تكون قد وجدت بالمغرب لذلك العهد، هذه المدرسة التي يمثلها بالإضافة إلى الآبلي أستاذاه خلوف المغيلي اليهودي شيخ التعاليم بفاس وابن البناء المراكشي حجة الرياضيات في زمانه.

لذلك، نميل إلى الاعتقاد أن هذه المدرسة كان لها كبير الأثر في تحصيل ابن خلدون لـ«ملكة برهانية»[22] باستعمالنا واحدا من اصطلاحاته، وأنه كان يقصد إلى تأسيس علم التاريخ العمراني تأسيسا برهانيا على منوال هندسة إقليدس.

لكن هذا الافتراض الذي سقناه، والذي يرد الجهاز البرهاني لعلم التاريخ إلى أصول منطقية صاحِبُها «أرسطوطاليس»، وأخرى هندسية واضِعُها «إقليدس»، يتخذ صورة أخرى في الإطار الذي لا تكون فيه هذه الأصول المنطقية والهندسية موضوعة وضعا ـ أي مأخوذة من قرارات منهجية متفق عليها ـ، وإنما قائمة **بالفطرة في الطبيعة الفكرية** للإنسان لم يزد «أرسطوطاليس» و«إقليدس» على أن اشتغلا بتجريدها وتقنينها.

وهذا بالذات ما ذهب إليه ابن خلدون عندما ادَّعَى أن فكر الإنسان **فُطِرَ**، على حد تعبيره، «على نظم القضايا وترتيب النتائج»، **وفُطِر** على اكتشاف «الحدود الوسطى» وعلى

---

(19) راجع المقالة الثانية من كتاب البرهان أو التحليلات الثانية، منطق أرسطو، الجزء الثاني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، 89 ب، 20ـ 100 ب، 15.

(20) ابن خلدون: **المقدمة**، ص. 902.

(21) **التعريف بابن خلدون**: تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، 1961.

(22) من مؤلفات ابن خلدون كتاب في الحساب، انظر بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**.

«الصواب» في تحصيل العلم[23]؛ وغني عن البيان أن هذه الأمور هي نفسها مقتضيات البرهان المنطقي والهندسي؛ وإذا كان الإنسان مفطورا على هذه القدرة المنطقية، ثم تَرَك لفطرته الفكرية أمر توجيه نظره، فلا محالة أن هذا النظر يستقيم على مقتضاها ويتساوى في هذه الاستقامة المتعلم والعالم[24] والعامّي والفقيه[25] والحضري والبدوي[26].

وعلى هذا الأساس، لا يزيد البرهان المنطقي كما تتبعنا مظاهره وآثاره في التصور الخلدوني لبرهانية علم التاريخ، عن كونه عبارة عن تقنين للطبيعة الفكرية وتجريد لها، فهو من هذا الجانب ، كما يقول ابن خلدون، «أمر صناعي»[27]؛ وقد يصبح هذا التجريد ـ متى تشعبت أدلته وقُصِد لذاته ـ عقبة تعوق عن إدراك المطلوب[28] ؛ لذلك، يتعين ، في نظر ابن خلدون، ألا يقع اللجوء إلى الوسيلة الصناعية إلا بعد حصول العلم بالمطلوب، إذ يقول: «وحينئذ، فارجع به إلى قوالب الأدلة وصورها، فأفرغه فيها، ووفه حقه من القانون الصناعي، ثم اكسه صور الألفاظ، وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة **وثيق العرَى صحيح البنيان**»[29] .

يتبين إذن أن ابن خلدون، من ناحية، يقول بالحاجة إلى الفطرة الفكرية في حصول العلم، ومن ناحية أخرى يقول بضرورة استعمال الوسيلة الصناعية في أداء العلم وتبليغه؛ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يؤدي هذا القول المزدوج بقوة استدلالية طبيعية وقدرة صناعية على صوغها ونقلها إلى أن تكتسي العلاقات الاستدلالية في النص الخلدوني صبغة تخرجها من مستوى البرهان الصوري إلى مستوى **الحِجاج الطبيعي**، بل إلى مستوى **الحجاج التداولي**؟.

---

(23) ابن خلدون: المقدمة، ص. 1033ـ1034.

(24) نفس المصدر، ص. 1031.

(25) «لأننا نجد فهم المسألة الواحدة من الفن الواحد ووعيها مشتركاً بين [. . .] العامي الذي لم يعرف علماً وبين العالم النحرير»، نفس المصدر، ص. 771.

(26) «فإنا نجد من أهل البدو من هو في أعلى مرتبة من الفهم والكمال في عقله وفطرته. . .» نفس المصدر، ص. 776.

(27) «الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه ليُعلم سداده من خطئه»، نفس المصدر، ص. 1033.

(28) نفس المصدر، ص. 1037.

(29) نفس المصدر، ص. 1037؛ تجدر الإشارة هنا إلى أن موقف ابن خلدون من الصلة بين «الصناعة البرهانية» و «الفكر الطبيعي» يمكن أن يقارن بموقف فقهاء العلم وفلاسفة العلم المعاصرين الذين يميزون بين طورين في تحصيل العلم، وهما طور الاكتشاف الذي يستعين فيه العالم بحدوسه المباشرة وفهومه الطبيعية وطور الاستدلال الذي يقوم فيه العالم بترتيب نتائجه ونظمها في أدلة تستوفي شرائط البرهان الصناعي.

2 ـ مظاهر الاستدلال الحجاجي في النص الخلدوني

لقد تقدم أن الحجاج هو، إجمالا، عبارة عن مختلف الوسائل الاستدلالية الطبيعية التي تستهدف أساسا إقناع المخاطب بقول ما بالبناء على ما يُعلَم (بضم الياء وفتح اللام) أو يُفترَض أن المخاطب يسلّم به من أقوالِ غيره.

كما تقدم أن الحجاج التداولي هو جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد الإمكانات الاستدلالية الخاصة باللسان الذي يتداوله المستدل (وهو ها هنا اللسان العربي).

ومما لا شك فيه أن من ينظر في القيمة الاستدلالية لنصوص ابن خلدون، سرعان ما يدرك أن العلاقات الاستدلالية، وإن كانت منطلقاتها بصريح عبارة ابن خلدون برهانية بالمعنى الصناعي، لا تلبث أن تسلك سبلا حجاجية مختلفة.

لا نريد الدخول في بيان الأسباب الحقيقية لهذا التحول من البداية البرهانية إلى السير الحجاجي؛ فقد يعلل المرء ذلك بطبيعة الموضوع العمراني وضحالة الآلة المنطقية الأرسطية للإحاطة بمثل هذا الموضوع أو بكون الوسيلة التبليغية لهذا العلم هي اللسان المنطوق الذي يحول دون التزام الصياغة البرهانية أو بغيرها من الأسباب، إنما الذي نحتاج إلى التأكيد عليه هو أن هذا التحول ينسجم مع القول بمكانة الفكر الطبيعي في تحصيل العلم، بحيث يجوز أن يكون مقصودا من لدن ابن خلدون.

ونكتفي هنا، على سبيل المثال، بإبراز بعض الجوانب الحجاجية للنص الخلدوني، مع الإشارة إلى أن هذا النص يبدو لنا من أنسب المجالات الخطابية العربية لإقامة نظرية حجاجية متكاملة.

1.2 ـ الاستدلال الحجاجي الطبيعي

يستوقفنا في النص الخلدوني مظهران حجاجيان رئيسيان، نسمى أحدهما «الاستدلال المركب»، والثاني «دَوَرَان المقدم مع التالي».

1.1.2 ـ الاستدلال المركب: يتمثل الاستدلال المركب في كون الجملة التي ينطلق منها تكون جملة شرطية، سواء كانت هذه الصفة الشرطية صريحة باستعمال أداة الشرط[30] أو ضمنية معبر عنها بكيفيات أخرى كأداة الحصر: «إنما»[31] أو كالاستثناء مع النفي[32]، ويشكل المُقَدَّمُ من هذه الشرطية العلةَ والتالي المعلول؛ ثم تتوالى فيه الجمل الشرطية

(30) نفس المصدر، ص. 266، ص. 276.275، ص. 309.

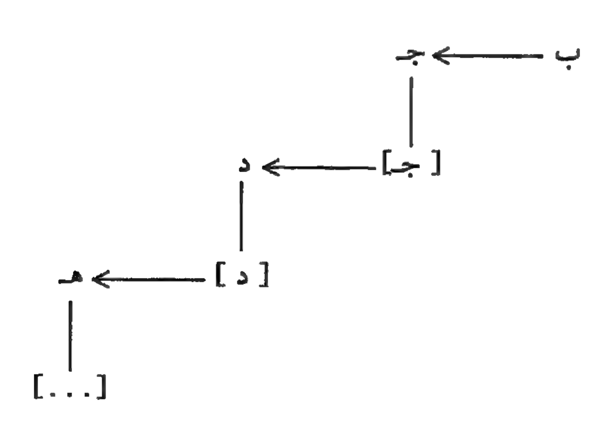
(31) نفس المصدر، ص. 271.

(32) نفس المصدر، ص. 296.

الواحدة تلو الأخرى بحيث يصبح التالي في الجملة السابقة مقدما في اللاحقة، وهكذا إلى أن ينتهي إلى النتيجة المطلوبة، مثاله:

[6] ـ «إن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه»[33].

وقد نرسم هذا الاستدلال المركب بهذا الشكل[34]:



حيث ترمز الحروف: ب وجـ ود وهـ و. . . إلى القضايا العمرانية والسهم الأفقي إلى رابط الشرط والمعقوفتان [،] إلى التغييرات المختلفة التى يمكن أن تدخل على القضية متى استُعمِلت مقدَّما في القضية التالية، إن استدلالا فرعيا أو تقسيما إلى أصناف أو استبدالا بمرادف أو إضمارا في القول وما إلى ذلك من التبديلات التي تُبقِي على وظيفتها الاستدلالية في البنية الشرطية.

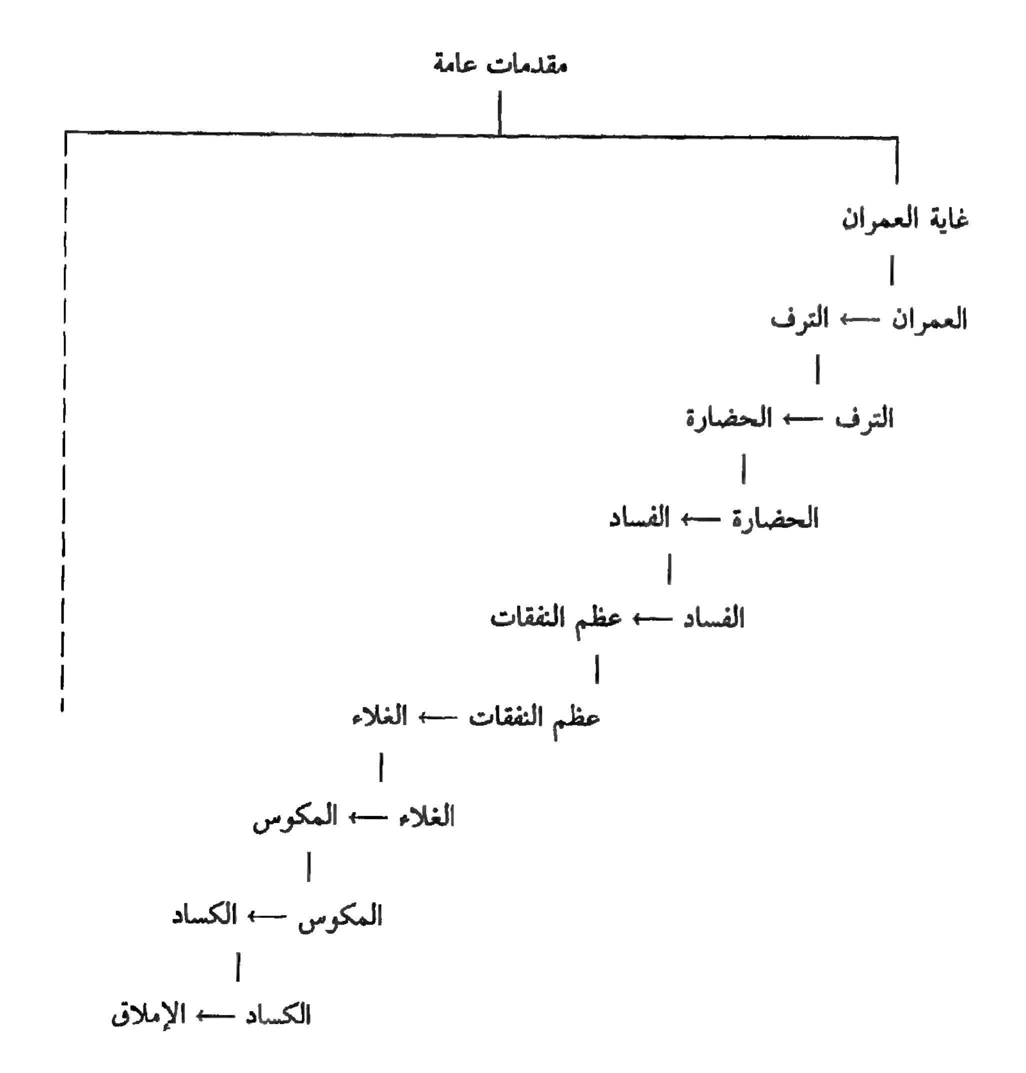
ونورد هنا تطبيقا لهذا الرسم في الفصل: «في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده»[35].

---

(33) نفس المصدر، ص. 277.

(34) نفس المصدر، ص. 250ـ251، ص. 493ـ494، ص. 507ـ508، ص. 660ـ661، ص. 670ـ671، ص. 680ـ681، ص. 693ـ694، ص. 664ـ665، ص. 708ـ710، ص. 712ـ715.

(35) نفس المصدر، ص. 661 وما بعدها.



وليس معنى هذا أن ابن خلدون لا يقوم أثناء ذلك بالاستدلال على قضايا فرعية أو ذكر أصنافها[36] أو الإشارة إلى درجةِ تناسب العلة مع المعلول فيها[37] أو إبدال لفظ مرادف للتالي مكانه أو حذفه بالمرة والانتقال مباشرة إلى معلوله بحيث تتوالى المعلولات[38]، وخاصة إذا سبق له أن استدل عليها.

وقد نتساءل عن علاقة شكل هذا الاستدلال بأسلوب الحكمتين المسلسلتين اللتين

---

(36) نفس المصدر، ص. 511، ص. 532ـ533، ص. 682.
(37) نفس المصدر، ص. 508، ص. 660، ص. 661.
(38) نفس المصدر، ص. 654.

يذكرهما ابن خلدون، نقلا عن المسعودي و«أرسطو»، مؤكدا أنه سيتولى تفصيل إجمالهما بأوضح دليل وبرهان[39]، كما نتساءل عن علاقته بالطريقة الحجاجية الرواقية المعروفة باسم «السوريت»، وهي عبارة عن أقيسة متتالية محذوفة النتائج الفرعية ومنتهية بالنتيجة المطلوبة.

2.1.2 ـ دوران المقدم مع التالي: من المعلوم أن المقدم هو شرط كاف لحصول التالي[40] كقول ابن خلدون:

[7] ـ «إذا كانت الصناعة مطلوبة [. . .]، تجتهد الناس لتعلم تلك الصناعة»،

بمعنى أنه يكفي طلب الصناعة في اجتهاد الناس لتعلمها[41].

لكن مما يثير الانتباه أن ابن خلدون لا يجعل من إثبات المقدم شرطا كافيا لإثبات التالي فحسب، بل يجعل أيضا من نفي نفس المقدم شرطا كافيا لنفي نفس التالي، فيقول، بالنسبة للمثال السابق:

[8] ـ «إذا لم تكن الصناعة مطلوبة، لا يوجد قصد إلى تعلمها»،

أي يكفي عدم طلب الصناعة في عدم التوجه إليها بالتعلم[42].

يتضح إذن أن ابن خلدون يتبع في هذا النوع من الاستدلال قاعدة حجاجية يلزم فيها عن إثبات المقدم لثبوت التالي نفيه لنفيه بحيث نكتب:

● إذا با ⟵ جا، فإن لا با ⟵ لا جا[43]

---

(39) الحكمتان، أولاهما: «أيها الملك، إن الملك لا يتم عزه إلاّ بالشريعة والقيام لله بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه ولا قوام للشريعة إلاّ بالملك، ولا عز للملك إلاّ بالرجال، ولا قوام للرجال إلاّ بالمال، ولا سبيل للمال إلاّ بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلاّ بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة نصبه الرب وجعل له قيماً وهو الملك»، نفس المصدر، ص. 64ـ65؛ والثانية: «العالم بستان سياجُهُ الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكلفهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان»، نفس المصدر، ص. 65.

(40) «نقل السلع من البلد البعيد المسافة (. . .) يكون أكثر فائدة للتجارة وأعظم أرباحاً»، أي يكفي في فائدة التجارة نقلها من البلاد البعيدة، نفس المصدر، ص. 706ـ707.

(41) نفس المصدر، ص. 718.

(42) «إذا كان البلد قريب المسافة والطريق سابل بالأمن، فإنه حينئذ ترخص الأثمان»، نفس المصدر، ص. 707.

(43) الأمثلة على ذلك كثيرة: «إذا تداعت القلوب إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها فذهب التنافس»، نفس المصدر، ص. 277، وأيضاً ص. 698، ص. 701، ص. 704، ص. 706، ص. 708، ص. 710، ص. 711، ص. 712، ص. 713، ص. 714، ص. 715، ص. 718.

وقد يكون منشأ هذه القاعدة المبدأ الأصولي الكلامي الذي ينص على أن العلة تدور مع المعلول وجودا وعدما؛ وقد بينا في الفصل الأول من الباب الأول كيف أن الأصل في هذا القانون الحجاجي هو قاعدة تخاطبية مقتضاها أن المتكلم يخبر المخاطب بأقصى ما يمكن من الفائدة، فيصير هذا الأخير إلى حمل قوله على إفادة أن العلاقة بين المقدم والتالي علاقة شرط، طردا وعكسا معا، لا طردا فحسب، وهذه القاعدة هي التي تعرف بـ«قاعدة أو قانون الاستيعاب».

وفي إطار الاستدلال الحجاجي يمكن تفسير استشهاد ابن خلدون بالآيات القرآنية ومتون الأحاديث، إذ يتخذها حججا لدعم النتيجة المطلوبة أو تيسير الاستنتاج من المقدمات، فهل بعد كلام الله وقول الرسول من حجة!

وكذلك يمكن تفسير أمثلة الوقائع التاريخية التي ينهي بها استدلاله على المسائل العمرانية والتي قد يستعمل بصددها صيغا تعبيرية خاصة نحو: «اعتبر»، و«افهم» و«تتبع»... كما أن ابن خلدون قد يلجأ إلى أساليب حجاجية أصولية وكلامية مشهورة «كالسبر والتقسيم»، ويستدل بهذه الطريقة مثلا على ترجيح الخديم المضطلع غير الموثوق[44] أو «قياس الغائب علَى الشاهد» كما في قصة العباسة[45] أو «قياس الشَّبَه».

ولا يكتفي ابن خلدون في القضية الواحدة بالاستدلال الحجاجي الواحد، بل قد يعدد أساليب حجاجه ويصعدها[46].

هذه بعض جوانب الاستدلال الحجاجي عند ابن خلدون، ونلاحظ أنها تتخذ أو تسلك الطرق الحجاجية المتداولة قبله، لكن تفكيك بنيان النص الخلدوني يجعلنا نقف على مظاهر حجاجية أخرى خاصة بابن خلدون، تدخل تحت ما أسميناه بالحجاج التداولي، وقصْدُنا منه مختلف العلاقات الحجاجية التي تُمَكِّن منها الوسائل التبليغية التي يتميز بها اللسان العربي الطبيعي.

---

(44) نفس المصدر، ص. 684-695، ص. 345.

(45) نفس المصدر، ص. 22-23، (قصة العباسة)، وأيضاً ص. 45، ص. 310.

(46) نذكر كمثال على تعديد الحجاج بالنسبة للقضية الواحدة استدلال ابن خلدون على الدعوى: «خلال الخير تناسب الملك»، إذ يورد الأدلة الثلاثة الآتية:

أ ـ الخير والملك طبائع تميز الإنسان عن الحيوان، وما داما يميزان الإنسان عن الحيوان فهما متناسبان

ب ـ الملك غاية المجد، فإذن هو غاية للعصبية والخلال، لأن المجد له أصل هو العصبية وفرع هو الخلال.

ج ـ الملك خلافة الله وخلافة الله هي تنفيذ أحكام الله بالخير وخلال الخير هي التي تناسب تنفيذ أحكام الله بالخير؛ نفس المصدر، ص. 250-251.

2.2 ـ الاستدلال الحجاجي التداولي

نذكر من مظاهر الحجاج التداولي عند ابن خلدون استعماله لمصطلحات قريبة واستثماره لبعض صيغ الأفعال والأسماء نحو صيغة الفعل: «فَاعَل» وصيغة التفضيل: «أفعل».

1.2.2 ـ قرب المصطلح: وحتى يجعل ابن خلدون استدلالاته الحجاجية تبلغ النهاية في الإقناع، فقد اتبع في وضع مصطلحاته عادات تعبيرية مألوفة كالمزاوجة، فيزاوج بين المفهوم العمراني وبين لفظ آخر اكتسب بعدا تداوليا في محاولة لنقل هذا المكسب التداولي إلى المصطلح العمراني، مثال ذلك:

[9] ـ الشوكة **والعصبية**، الذخيرة **والقنية**، التنازل **والتساكن**، **الهرم** والانتقاص...

كما أنه يعمد إلى اشتقاق أغلب مفاهيمه العمرانية من النص الذى لا أحد ينازع في كونه ينزل أعلى مرتبة في الحجية، ألا وهو النص القرآني! نورد من هذه المصطلحات ما يلي:

[10] ـ «العمران» من «عمر الأرض»، «العصبية» من «العصبة»، «التبديل» من «يوم تبدل الأرض غير الأرض...»، «الترف» من «أمرنا مترفيها»، «التخريب» من «يخربون بيوتهم» وكذلك مصطلحات «القبيل» و«الكسب» و«الغلبة» وغيرها.

ونشير بهذا الصدد إلى أن الاعتقاد السائد لدى الدارسين بأن النص الخلدوني يحمل مصطلحات تقنية خاصة به، حتى إنها تبدو شاذة، يخالف تماما نظرية ابن خلدون في اللغة[47]، إذ لا تزيد عنده عن كونها مجرد وسيلة لتبليغ الأغراض العلمية بحيث يتعين علينا تجنب ما يضر بقدرتها التبليغية، كما يخالف نظريته في المصطلح، إذ نجده يستنكر في كل فصل من فصول تأريخه للعلوم والصناعات كثرة تشعب الأنساق الاصطلاحية الخاصة التي تشكل عقبة يصعب على المتعلم مجاوزتها، قائلا: إن «الاصطلاح ليس من العلم إذ لو كان من العلم لكان واحدا عند جميعهم»[48]، وإنه قد «أضر بالناس [...] اختلاف المصطلحات»[49].

2.2.2 ـ التفاعلية: إن الصيغة العربية المناسبة للتعبير عن تبادل العلاقات بين أهل الاجتماع هي: «**التفاعل**» و«**المفاعلة**»، لذلك نجد ابن خلدون يكثر من استعمال هذه الصيغة حتى إنها تطغى على جميع الصيغ الأخرى؛ ومثالها:

---

(47) نفس المصدر، ص. 1036ـ1037.

(48) نفس المصدر، ص. 771.

(49) نفس المصدر، ص. 1021.

[11] ـ «التعاون» و«التناصر» و«المطالبة» و«المزاحمة» و«المغالبة». . .

2.2.3ـ **الأفعلية**: أما صيغة التفضيل، فتوافق التناسب والتدرج والأفضلية التي يقيمها ابن خلدون بين المستويات العمرانية المختلفة[50]، ويكتسي حجاج ابن خلدون بواسطة هذه الصيغة مظهرا خاصا بحيث قد نستخرج من نصه بعض القواعد الحجاجية نحو:

- إذا كانت ب أفعل من جـ في شيء ما، فيجوز أن نستدل على ب بنقيض ما نستدل به على جـ والعكس بالعكس[51]،
- إذا كانت ب أفعل من جـ في شيء، فيجوز أن نستدل على أن ب أفعل من جـ في شيء آخر؛

ومثال هذه القاعدة:

[12] ـ إذا كانت ب أعرق في البداوة وأكثر توحشا كانت أشد شجاعة، وإذا كانت أشد شجاعة كانت أقدر على التغلب[52]، وإذا كانت أقدر على التغلب كان مُلكها أوسع(53).

ويقوم حجاج ابن خلدون التفاعلي والأفعلي على مبدإ التقابل الذي يصبح آلية تتحكم في اتساق النص الخلدوني وتَقَدُّمِه بحيث يستدعي كل معنى وكل علاقة وكل مثال ما يقابله؛ مثاله:

[13] ـ معنى «العرب» يقابله معنى «العجم» و«الفقيه» يقابله «العامي»، وعلاقة «التباين» تقابلها علاقة «التناسب» و«التزاحم» يقابله «التعاقب».

وقد يكون انتقال ابن خلدون بالنسبة لمعنى مخصوص إلى المعنى الذي يقابله، فرصة لإغناء الاحتجاج، نظرا لأن التعرض لأحد طرفي التقابل يدعو إلى مثله في الطرف الآخر، وقد يؤدي أحد لوازم هذا الطرف إلى الرجوع إلى ما يقابله في الطرف الأول، وهكذا يتشعب الاستدلال ويتطور.

ويمكن أن نمثل عملية هذا الذهاب والإياب بين الطرفين المتقابلين، بالرسم الآتي:

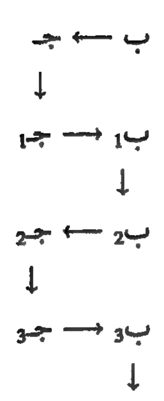
---

(50) نفس المصدر، ص. 656ـ657، ص. 712ـ713.

(51) نفس المصدر، ص. 215ـ216، 218ـ219.

(52) نفس المصدر، ص. 242ـ243.

(53) نفس المصدر، ص. 254ـ255.



حيث الأسهم ⟵ و ⟶ ↓ ترمز إلى عملية الانتقال، والحرفان: ب وجـ يرمزان إلى المعنيين الأصليين والحروف المرقمة: $ب_1$ و$ب_2$ و$ب_3$ و$جـ_1$ و$جـ_2$ و$جـ_3$ ترمز إلى المعاني المتفرعة عليهما.

أما إذا جاء هذا التقابل في صورة تعارض بين الطرفين، فإن ابن خلدون يستدل على أحدهما بنفي أسباب الآخر عنه، كأن يستدل على عراقة العجم في التحضر بعدم وجود الجِمال والصحارى عندهم؛ كما أن مقارنة العالِم بالعامي في فصل «إن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» تشكل تطبيقا نموذجيا لهذا الصنف من الاستدلال.

وقد ينشأ عن هذا التقابل حذف بعض أوجه التقابل وتركيب أخرى يترتب عليها تقارب بين ما يبدو مختلفا وتباعد بين ما يبدو مؤتلفا.

وبهذا، يتضح لك أن الخصائص التفاعلية والأفعلية توفر للنص الخلدوني جهازا حجاجيا تداوليا وتمكنه من ممارسة استدلالية خاصة.

وختاما، لقد استفدنا من هذه الإطلالة على الاستدلال في النص الخلدوني أن ابن خلدون كان يهدف إلى إقامة علم للتاريخ على شرط البرهان، فتطلـّع في أدلته إلى الإتيان على قدر الطاقة بما يقتضيه البرهان من الترتيب والاستيفاء واليقين والتوسل بالحد الوسط، لكن اعتقاده الراسخ بأن هذه المقتضيات البرهانية مبثوثة في الفطرة الإنسانية جعله يدخل في المزاوجة بينها وبين موجبات الاستدلال كما يمارسه الفكر الطبيعي، فجاء نصه متسما بثراء استدلالي قلّ نظيره، حيث إن الكثرة في الاستدلالات والتنوع في طرقها والتداخل بين مستوياتها، كل ذلك بلغ فيه أشده؛ وما كان ابن خلدون ليقوى على تكثير الاستدلال داخل نصه، إن في طرقه أو في مراتبه، لولا التكوين البرهاني المتين الذي تزود به، وما كان ليصل بهذه الكثرة الاستدلالية إلى غايته في التبليغ والإقناع لولا تفطنه كذلك لحقيقة علمية أخرى، وهي حقيقة **الفكر الطبيعي**، هذا الفكر الذي عمل عمله في هذا النص، فتسرب إلى أعمق بنياته وأغناها أيما إغناء.

خاتمة الكتاب

بعد فراغنا من إجالة النظر في مزايا اللسان وقضايا الميزان، لا يبقى علينا إلا أن نستجمع أهم النتائج التي توصلنا إليها في سطور معدودة قد لا تشفي غليل المتطلع ولا تغنيه عن قراءة الكتاب، لكنها قد تفي بغرض المتسرع، أو تكون له سببا يصرفه عن هذا التسرع ويرغِّـبه في الجلوس إلى هذا الكتاب؛ ونجعل هذه النتائج المحصلة على قسمين اثنين: علمية وفلسفية.

أما النتائج العلمية، فهي ثمار بحثنا فيما بين اللسان والميزان من أسباب الاتصال، وهي كما يلي:

1 ـ أن أدل التعاريف على حقيقة المنطق هو أنه العلم الذي يبحث في علاقة الاستلزام بين الأقوال، وهو على ضربين: أحدهما **منطق صناعي** يبحث في الاستلزام الصوري ويتوسل فيه بالحساب، والثاني **منطق طبيعي** يبحث في الاستلزام غير الصوري ويتوسل فيه بالخطاب.

2 ـ أن الدليل الطبيعي يتميز عن الدليل الصناعي بكونه استلزاما يجتمع فيه اعتبار المضمون إلى اعتبار الصورة، حتى إن ظهور فائدة المضمون قد تُغطِّي على فساد الصورة والعكس بالعكس، إن قلة فائدة المضمون قد تغطي على صحة الصورة، كما يقع فيه إضمار بعض الأجزاء عن قصد أو بدون قصد من غير أن يضره هذا الإضمار في شيء لظهور دلالته على وجود قدر من المعارف مشتركٍ بين المتكلم والمخاطب ولا أن يتعذر على المخاطب استحضار هذه الأجزاء المضمرة في ذهنه لوجود القرائن الدالة عليها، إن قولا سابقا أو حالا حاضرا.

3 ـ أن الدليل، طبيعيا كان أو صناعيا، هو عبارة عن نظم متميز من الأقوال أو، في الاصطلاح، «بنيةٍ قولية مخصوصة»، وكل بنية هي، علَى وجه العموم، مجموعة أو مجموعات من العناصر مزودة بعلاقات أو بعمليات يزيد عددها أو ينقص؛ ولما كانت الأدلة بنيات صريحة، فإن المنطق يصير بحثا في بنيات القول المجردة كما تكون الرياضيات بحثا

في بنيات الكون المجردة، على أن هذين النوعين من النظم قد يجتمعان اجتماع الكون مع القول، فتكون البنيات الرياضيات بمنزلة الدلالات للبنيات المنطقية كما يكون الكون دلالة للقول.

4 ـ أن الدليل الطبيعي لا يكتفي بالانبناء على مقتضيات التواصل التي تحدد وظيفته التبليغية، إن إخبارا أو استخبارا، بل يجاوزها إلى الانبناء على مقتضيات التعامل التي تحدد وظيفته التهذيبية، إن تقربا إلى الغير أو صدقا في القول .

5 ـ أن الدليل الطبيعي يحتمل أنواعا مختلفة من التواصل ومراتب متفاوتة فيه؛ فقد يكتفى المستدل بالجانب الإخباري من هذا الدليل، جاعلا منه دليلا مجرّدا أو يراعي فيه مقام المتكلم، فيجعله دليلا موجَّها (بفتح الجيم المشددة) أو يراعي فيه مقام المستمع مجتمعا إلى مقام المتكلم، فيجعله دليلا مقوَّما (بفتح الواو المشددة)، ثم إن لكل نوع من هذه الأدلة الثلاثة مراتب استدلالية متفاوتة، فقد ينزل الواحد منها المرتبة الأعلى، فيكون دليلا أقوى أو ينزل مرتبة دنيا، فيكون دليلا أخس أو ينزل مرتبة بين المرتبتين، فيكون دليلا أوسط، مما يلزم عنه أن الدليل الطبيعي النموذجي هو إلى الاستدلال التمثيلي القائم على التشبيه والترتيب أقرب منه إلى غيره مما لا شَبَه فيه ولا رتبة.

6 ـ أن الدليل الطبيعي لا يقف عند حد التوسل بالتمثيل في تعدد أشكاله وتفاوت رتبه، وإنما يتعداها إلى التوسل بالمجاز الاستعاري في خروج أساليبه عن المبادئ والقوانين التي تنبني عليها المعاني الحقيقية التي وُضِعت لها الألفاظ في الأصل، فيكون بذلك دليلا منطويا علي المجاز انطواءه على الإضمار والتمثيل.

وحينئذ تتبين الفروق بين الدليل الطبيعي والدليل الصناعي، فالأول دليل إضماري، بينما الثاني لا إضمار فيه، بل تكون جميع قضاياه مصرحا بها على الوجه الأتم، وأيضا الأول دليل تمثيلي، بينما الثاني لا تمثيل فيه، بل تكون جميع تقريراته محكومة، إما بتمام التطابق أو تمام التباين ولا واسطة بينهما، وأخيرا، الأول دليل مجازي، بينما الثاني لا مجاز فيه، بل تكون جميع معانيه محمولة على مقتضى الحقيقة ومأمونة من اللبس.

ويترتب على هذه الفروق أن الدليل الطبيعي يتمتع بفضاء استدلالي لا نظير له في الدليل الصناعي، فضاء يُـمَكِّنه من النهوض بوظائف خطابية مختلفة لا سبيل للدليل الصناعي إلى النهوض بعبئها.

7 ـ أن الدليل العقلي، فلسفيا كان أو علميا، لا يرد في قول واحد ولا يكون له مضمون واحد ولا يتوسل بمنهج واحد؛ ويرجع الفضل إلى أبي الوليد بن رشد في بيان كيف أن الدليل العقلي الفلسفي قد يصاغ في أقوال تختلف باختلاف إراداتنا في التحقق من مدلوله كما يرجع الفضل إلى أبي حامد الغزالي في توضيح كيف أن الحقيقة التي يقوم عليها

الدليل الفلسفي حقيقة تتنوع تنوع إمكانات العقل في الحكم والتقدير؛ أما عبد الرحمن بن خلدون، فيرجع له الفضل في بيان كيف أن المنهج الذي يتبعه الدليل العقلي العلمي قد يكون طبيعيا تداوليا كما يكون برهانيا صناعيا.

8 ـ أن الصلة بين المنطق واللغة متينة مكينة حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر؛ فلا لغة بغير منطق، تستوي في ذلك اللغة الطبيعية واللغة الصناعية، حتى لُقِّبَت اللغة بلقب المنطق كما أنه لا منطق بغير لغة، يستوي في ذلك المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي، حتى لُقِّب المنطق بلقب اللغة.

وإذا تقررت حقيقة التداخل بين اللغة والمنطق إلى الحد الذي يصح معه أن نقول: **إن اللغة منطق والمنطق لغة**، ظهرت بما لم تظهر به من ذي قبل المزية الكبرى لمصطلح «البيان» كما اشتدت الحاجة بما لم تشتد به من قبل إلى تجديد استعماله على مقتضى هذا التداخل اللغوي والمنطقي.

فلما غلب استعمال هذا المصطلح في المجال البلاغي، بدءا من مؤلَّف الجاحظ الرائد، وهو: **البيان والتبيين**، فقد زعم بعضهم أن هذا اللفظ يختص بالدلالة على جانب البنية اللفظية من كلام المتكلم، فيكون الكلام المُبِين هو ما حسن لفظه وازدان تركيبه؛ وهذا الزعم باطل من وجهين: أحدهما أن استعمال لفظ «البيان» في البلاغة جاء متأخرا عن استعماله في مجال هو إلى علم المنطق أقرب منه إلى علم اللغة، وهو «علم أصول الفقه»، بدءا من مؤلَّف الشافعي الرائد، وهو: **الرسالة**؛ والثاني أن ورود هذا المصطلح في المجال البلاغي لا يمنع من وجود تصور عربي للبلاغة يجعل موضوعها يزدوج فيه الاعتبار اللغوي بالاعتبار المنطقي، وهذا تصور نحن اليوم إلى إدراك صوابه أحوج منا إلى المنازعة فيه، اعتدادا بالنقد أو تكلفا للحداثة؛ واعتقادنا جازم بأن هذا التصور البلاغي المتميز مغروس في الفكر العربي الأصيل ولو أن الباحثين المعاصرين تشاغلوا في الدرس البلاغي العربي الحديث بالصياغات التعبيرية عن الانبناءات المنطقية التي هي من ورائها.

وإذا بطل تخصيص لفظ «البيان» بالدلالة على البنية اللفظية من الكلام، لزم أن يكون هذا اللفظ دالا على البنية المنطقية منه بقدر ما هو دال على بنيته اللفظية، أي دالا على البرهان[1] بقدر ما هو دال على اللسان؛ وإذا كان الأمر كذلك، حق لبعضهم أن يستعمله مكان لفظ «المنطق» كما فعل ابن حزم وأن يستعمله غيرهم مكان لفظ اللغة كما فعل الجاحظ

(1) نورد لفظ «البرهان» هنا، لا في معناه الخاص الذي يقابل مدلول «الحجاج» والذي استعملناه به في فصول سابقة، وإنما في معناه العام الذي هو «الاستدلال» والذي نجده مستعملاً به، على سبيل المثال، في عنوان الكتاب المنسوب إلى ابن وهب، وهو: **البرهان في وجوه البيان**.

أما نحن، فنذهب إلى أبعد من هذا، فلا نُسوِّي البيان بالبرهان، بل نجعله درجة فوقه؛ إذ البيان في رأينا أخص والبرهان أعم، فكل بيان برهان وليس مع كل برهان بيان، فيكون حد البيان عندنا هو »،«البرهان الذي حسنت عبارته الظاهرة حسن الاستدلال المضمر فيها»، وقد يكون البرهان ولا حسن في العبارة؛ ألا ترى أن البيان قد عُـرِّف بكونه «الإعراب عما في الضمير»، ومعلوم أن ليس في الضمير إلا الفكر أو قل هو الفكر عينه، ومعلوم أيضا أن البرهان هو قانون الفكر كما أن الإعراب هو قانون العبارة، فيكون «البيان» هو الإعراب عن البرهان ويكون «علم البيان» هو علم الإعراب عن البرهان، فأين من هذا ما زعمه الزاعمون من أن البيان إنما هو تزيين ألفاظ لا علم تحتها وتنميق تراكيب لا يقين معها!

وأما النتائج الفلسفية التي كانت ثمرة هذا العمل، فهي نتيجتان اثنتان.

أما أولاهما، فهي أن مقتضيات الدليل العقلي، طبيعيا كان أو صناعيا، فلسفيا كان أو علميا، تكشف لنا أن العقل الإنساني لا يختلف في حجمه فحسب، فيكون متسعا أو ضيقا، وإنما يختلف أيضا في عدده، فيكون كثيرا أو قليلا؛ ويقوم حجةً بينة على ما ندعيه ما نجده من كثرة في الاستلزامات المنطقية وفي البنيات الرياضية ومن كثرة في قيم التصديق والتكذيب وفي الذوات الخطابية التي يتقلب بينها المتكلم والمستمع.

فكما أنه يقال: «عقل كبير» في مقابل «العقل الصغير»، فكذلك ينبغي أن يقال: «عقل كثير» في مقابل «العقل القليل»؛ فإذا كانت عبارة «عقل كبير» تفيد معنى «امتداد المدارك أو توسعها»، فإن عبارة «عقل كثير» تفيد معنى «تشعب هذه المدارك أو تقلبها»، والفرق واضح بين توسع الشيء وتقلبه؛ والناس في مسألة العقل على رأيين متباينين ظاهرا متفقين مآلا: أحدهما أن العقل الإنساني واحد لا يتغير، والثاني أنه واحد في جوهره متغير في أعراضه؛ وكلا الرأيين مردود عندنا، لأن الرأي الأول يبلغ الغاية في إفقار العقل، فمعلوم أنه لا قلة أقل من الوحدة، فيكون ذو العقل الواحد لا أحد أفقر منه، فضلا عن أن ما عليه واقع إدراكات الإنسان من تكثير صريح يكذبه أيما تكذيب؛ فلا يسعنا إذن إلا أن نعارض أهله معارضة الخصم للخصم.

أما الرأي الثاني، فلا نسلم لأهله التفرقة بين الجوهر والعرض، على كثرة دورانها على الألسن وطول رسوخها في القلوب، لأنها تفرقة بعيدة تظل الأدلة عليها، إما تحكمات خالصة أو تعليلات متكلفة؛ إذ ليس لنا من سبيل إلى العلم بجوهر العقل حتى لو فرضنا وجود هذا الجوهر، مع العلم أن هذا أمر غير مسلم؛ وكل ما نعلمه ينحصر فيما نَخبـُره في أنفسنا وفى غيرنا من الأعراض الإدراكية.

لذلك ليس العقل عندنا ذاتا محجوبة عنا حتى يكون له جوهر يفصله عن أعراضه،

وإنما هو فعل صريح، وكل فعل لا جوهر له في نفسه؛ وليس هذا فقط، بل إنه فعل، لا كسائر الأفعال، وإنما فعل تتحقق فيه الخاصية الفعلية بما لا تتحقق في غيره، فيكون بالتالي أكثرها دفعا للجوهرية عن نفسه؛ وهذا يعني أن لا فعل يساويه في تكثره، مادام حق كل فعل أن يتغير وأن يدوم على هذا التغير، بل لا شيء يبلغه في تقلبه وتشعبه، ألا ترى أن العقل ما أن يتعاطى لإدراك أمر حتى يتلون به تلون الماء بالإناء الذي يحويه، فلون العقل لون مُدرَكه(بفتح الراء)؟ كل ذلك يدعونا إلى القول بأن العقل، على الحقيقة، عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المتفرقة، وإنما بالإضافة إلى الفرد الواحد، فيكون إيقاع اسم واحد عليها جميعا ضربا من الإجمال الذي لا بد له من تفصيل أو ضربا من المجاز الذي لا بد له من تأويل.

وإذا كان الأصل في العقل هو الكثرة، وليس الوحدة كما هو الغالب على اعتقاد الناس، عامتهم وخاصتهم، فلأن هذه الكثرة تجلب للعاقل ما فيه ظهور إنسانيته وارتقاؤها في مراتب متفاوتة حتى تشرف علَى أفق الكمال العقلي؛ فالعقل إذن يتكثر من أجل جلب المنفعة لصاحبه، أما العقل الذي يجلب المضرة له، فهو عقل متقلل، وليس أبدا عقلا متكثرا.

وبعد هذا، فليس عجبا أن نختار لفظ «التكوثر» ولا نختار غيره من الألفاظ التي تدخل في مجاله الدلالي، لثبوت إفادة الأول لمعنى «التكثير النافع» واحتمال إفادة الثانية لمعنى «التكثير الضار»، فلا يكون التكوثر إلا فيما ينفع ولا تكوثر فيما يضر، والعقل المتكوثر هو الذي يبقى على التقلب والتشعب، طلبا لخير العاقل في العاجل والآجل.

وأما النتيجة الفلسفية الثانية لهذا العمل، فهو أن الحاجة تدعو إلى إنشاء تراث جديد، لا لَوْك أحكام عن تراث قديم؛ فإذا كان الغالب على دارسي التراث أن يفترقوا إلى فرق ثلاث كبرى، إما القادحون في التراث قدحا لا حد له بدعوى الحداثة، وإما المادحون له مدحا لا حد له بدعوى الأصالة، وإما القادحون في جزء منه والمادحون لجزء آخر بدعوى الجمع بين الأصالة والحداثة، فإننا نأبى أن نحشر أنفسنا ضمن هؤلاء أو أولئك، لا لأنه لا قوادح لنا ولا موادح في هذا أو ذاك، أو لا تعنينا الحداثة ولا الأصالة، وإنما أوّلاً لأن أصل هذا الاختلاف بدعة صريحة لا نجد لها نظيرا عند غيرنا من الأمم، فلم يبلغنا عنهم أنهم خاضوا في التفتيش عن قيمة تراثهم بالقدر الذي خضنا به في التنقيب عن قيمة تراثنا، وما ذاك لمزيد الوعي عندنا ونقصانه عندهم، وإنما على العكس من ذلك لقليل اطمئناننا وكثير اطمئنانهم إلى أن التراث تاريخ والتاريخ لا يتجرد منه المرء كما يتجرد من ثيابه، ولا أنه يسترجعه كما يسترجع وديعته؛ وثانيا لأن حل هذا الإشكال يعلو على الدخول في القدح أو المدح، كما يعلو على المقابلة بين الحداثة والأصالة؛ فليس المطلوب منا الإتيان بخطاب

على خطاب كما هو شأن جاري الكلام في التراث، أي بناء خطاب من الدرجة الثانية هو بالتوجيه الوعظي الذي يحدد لنا ما ينبغي وما لا ينبغي الأخذ به أشبه منه بالبحث العلمي الذي يلتزم تحقيق الواقع، فيثبت ما أثبته وينفي ما نفاه، وإنما المطلوب هو صنع خطاب جديد، أي بناء تراثنا الحاضر كما بنى المتقدمون تراثهم الماضي؛ وبَدَهي أنه لا سبيل إلى بناء هذا التراث الحي إلا بتحصيل أسباب المعرفة على وجهها الأوسع، وتحصيل أسباب العمل على وجهها الأنفع، ثم التوسل بكل ذلك في إنشاء خطاب يضاهي قيمةً خطاب المتقدمين كما يضاهي عطاءً خطاب المعاصرين.

وأي امرئ اقتدر على أن يندفع في إنشاء هذا الخطاب الحي المضاهي لغيره، حاضرا أو غائبا، فلا يضيره في شيء إن هو أخذ هذا السبب من المتقدمين أو أخذ ذاك من المتأخرين، فليست المعرفة كلها عند المتأخرين ولا العمل كله عند المتقدمين؛ ذلك أن المعرفة ليست أطوارا متعاقبة في مسار واحد، وإنما هي مسارات متنوعة في اتجاهاتها، ويجوز أن تكون معرفة المتأخرين قد سلكت بعضا من هذه المسارات وأن تكون معرفة المتقدمين قد سلكت غيرها مما لا يقل عنها صحة وفائدة، فيكون التماسها عندهم مطلوبا وموصى به، كما أن العمل ليس قيما متراتبا بعضها فوق بعض في نسق واحد، وإنما هو أنساق من القيم بعضها مُضاهٍ لبعض في تنوع ملحوظ، ويجوز أن يكون عمل المتقدمين قد أخذ بجزء من هذه الأنساق، وأن يكون عمل المتأخرين قد أخذ بغيرها مما لا يقل عنها تأثيرا وتوجيها، فيكون طلبها عندهم محمودا ومرغوبا فيه.

وفي هذا المضمار الذي يكون فيه معيار الحكم على إنتاج المرء هو نفعه المعرفي وإصلاحه العملي، فإن التساؤل عن حسن التراث أو قبحه وعن وجوب الحداثة أو جوازها يصير نفلا من القول ظاهرا وإلا فلغوا صريحا، ناهيك عن جزم الغلاة بأن التراث كله باطل وشر والحداثة كلها حق وخير؛ فإذا صار النفع المعرفي والإصلاح العملي الحاضران الحيان لا الماضيان الميتان هما مقياس التقويم، فلا مانع يمنع من وجودهما عند من توسل بأسباب في العلم والعمل مأخوذة من التراث كما لا مانع يمنع من انتفائهما عند من توسل بأسباب في المعرفة والسلوك مأخوذة من الحداثة، متى كان الأول قد استثمر أسبابه بما ينفع العلم ويُصلح العمل وكان الثاني قد استثمر أسبابه بما يضر المعرفة ويفسد السلوك.

لذلك، ما كان لنا أن نتشاغل في هذا الكتاب بشعب القيل والقال في تراث الأجداد أو في حداثة الأحفاد، ولا أن ننشغل بما إذا كنا نتقصد قيم الأصالة تقصدا أو كنا نتوسل بأدلة الحداثة توسلا، وإنما كان كل همنا أن نبني معرفة نافعة ونأتي عملا صالحا، والمعرفة نافعة عندنا ما أتت بجديد يُثْرِي العقل ويزيد في العلم، والعمل صالح عندنا ما فتح طريقا يفيد الغير والآجل كما يفيد الذات والعاجل.

الرموز المستعملة

$\geq$: أصغر أو مساو

$\leq$: أكبر أو مساو

$\longleftarrow$: الشرط

$\Leftarrow$: اللزوم المنطقي

$\longleftrightarrow$: التكافؤ

$\Longleftrightarrow$: التلازم المنطقي

$\wedge$: العطف

$\vee$: البَـدَل

Δ ، $*$: عمليتان اثنانيتان داخليتان

آ : الإتمام البولي

$\neg$: النفي

$\sim$: التتميم المجموعي

$\ni$: الانتماء

$\supseteq$: الاستغراق بالمعنى الموسع

$\cup \ldots \cup$: الاتحاد المجموعي

$\bigvee$: السور الجزئي

$\bigwedge$: السور الكلي

$\diamond$: الإمكان

$\Box$: الوجوب

$\bigcirc$: الامتناع

$\triangledown$: التحقق في المستقبل

ϕ : المجموعة الفارغة

با، سا، عا، نا: عبارات من اللغة، طبيعية كانت أو رمزية

بج : بنية مجموعة الأجزاء

بح : بنية مجموعة الأعداد الحقيقية المزودة بعلاقة أصغر

بز : بنية الزمرة

بص : البنية الصدقية

بط : بنية الأعداد الطبيعية

بف، بم، بن: بنيات

تا$_1$، . . .، تا$_{ر}$: متوالية من التوابع

تل : تالي

ثا : عملية التثبيت

جا، جو، جن: مجموعات مجالية

جا$^{+}$: مجموعة الأعداد الجذرية الموجبة

جب : جبر بول

جز(جا) : أجزاء المجموعة جا

ح$_1$، ح$_2$: عنصران محايدان

حا$^{+}$: الإلحاق المباشر

حا$^{-}$: الإلحاق غير المباشر

حب : حلقة تبادلية

حد : حقل تبادلي

حل : حلقة

حو : حلقة واحدية

خ : عَدِّية معينة

د : البَدَل الصدقي

س، ع، ف: متغيرات فردية

سَ، عَ، فَ: ثوابت فردية

س [ ] : موضوع خِطابي

[سا]، [عا]: فئتان تكافئيتان

شز : شبه زمرة

ص : صدق

صا : مجموعة الأعداد الصحيحة

صف : صفة

ط : العطف الصدقي

طا : مجموعة الأعداد الطبيعية

طا+ : مجموعة الأعداد الطبيعية الموجبة

عا$_1$، . . .، عا$_م$: متوالية من العلاقات

غ: الغمس

فا : عملية التفريق

ق(فَ): قيمة الثابت الفردي

ك : كذب

مـ$_1$، . . .، مـي: متوالية من العناصر المتميزة

مب : مِثال بَـدَلي

مد : زمرة تبادلية

مع : مثال عطفي

ن : السلب الصدقي

نح : نظرية الحساب

نز : نصف زمرة

نظ : نظرية

نو : نصف زمرة واحدي

العربية	الإنجليزية	الفرنسية
	- أ -	
أسرة مجموعية	Family of sets	Famille d'ensembles
تأويل	Interpretation	Interprétation
	- ب -	
بدل	Join	Union
تبادل	Commutativity	Commutativité
ابتذالي: صدق -	Trivial	Trivial
مُبَرْهَنة (أو مسألة)	Theorem	Théorème
بنائية	Constructivism	Constructivisme
بنائية بنيوية	Structuralism	Structuralisme
بنائية حدسية	Intuitionism	Intuitionisme
بنائية نقدية	Criticism	Criticisme
بنية	Structure	Structure
بنية أم	Structure-mother	Structure-mère
بنية جزئية	Substructure	Sous-structure
بنية جزئية أولية	Elementary Substructure	Sous-structure élémentaire
	- ت -	
تابع (أو دالة)	Function	Fonction
تابعية: مبدأ الـ -	Principle of Compositionality	Principe de fonctionalité
متبوع	Argument of a Function	Argument d'une fonction
تام	Complete	Complet
تمام دلالي	Semantic Completeness	Complétude sémantique

Modèle-complétude	Model Completeness	تمام نموذجي
Complémentation booléenne	Boolean Complementation	إتمام
Complémentation ensembliste	Set Complementation	تتميم

ـ ث ـ

Thématisation	Thematization	تثبيت
Triadique	Ternary	ثَلاثي (بفتح الثاء الأولى)
Binaire	Binary	اثناني
Système binaire	Binary system	اثناني: نسق ـ
Dual	Dual	ثَنَوي

ـ ج ـ

Algèbre de Boole	Boolean Algebra	جبر بُول
Théorie des structures algébriques	Algebraic Structures Theory	جبريات
Dialectique formelle	Formal Dialectic	جدليات صورية
Rationel	Rational	جذري: عدد ـ
Empirique	Empirical	تجربي
Expérimental	Experimental	تجريبي
Ensemble des parties	Set Power	أجزاء: مجموعة الـ ـ
Idempotence	Idempotency	جمود
Associativité	Associativity	تجميع
Domaine	Domain	مجال

ـ ح ـ

Situation	Situation	حال: مقتضى الـ ـ
Argument	Argument	حجة
Terme	Term	حد
Détermination	Determination	تحديد
Borne	Bound	مِحَد

Borne inférieure	Greatest Lower Bound	محد سفلي
Borne suprieure	Least Upper Bound	محد علوي
Arithmétisation	Arithmetization	تحسيب
Corps	Field	حقل
Corps commutatif	Commutative Field	حقل تبادلي
Réel	Real	حقيقي: عدد ـ
Anneau	Ring	حَلَقة
Anneau Commutatif	Commutative Ring	حلقة تبادلية
Anneau unitaire	Unitary Ring	حلقة واحدية
Décodage	Decodage	حل الخبر
Prédication	Predication	حمل
Prédicat	Predicate	محمول
Calcul des prédicats	Predicate Calculus	محمولات: حساب ـ
Elément neutre	Neutral Element	محايد: عنصر ـ
Domaine d'une relation	Domain of Relation	حيز العلاقة
	ـ خ ـ	
Réduction	Reduction	اختزال
Stratégie	Strategy	خطة
Opacité	Opacity	خفاء: ـ دلالي
Atténuation	Dilution	تخفيف
	ـ د ـ	
Thèse	Thesis	دعوى
Simplification	Simplification	إدغام
Postulat de signification	Meaning Postulate	دلالية: مسلمة ـ
Sémantique formelle	Formal Semantics	دلاليات صورية
Pragmatique	Pragmatics	تداوليات
Pragmatique du dialogue	Pragmatics of Dialogue	تداوليات الحوار
Pragmatique formelle	Formal Pragmatics	تداوليات صورية

ـ ر ـ

Quadruplet	Quadruple	رابوع (أو مَرْبوع)
Théorie des structures ordonnées	Order Structures Theory	ترتيبيّات
Composition	Composition	تركيب
Loi de composition	Law of Composition	تركيب: قانون الـ ـ
Syntaxe	Syntax	تركيبيات
Mathématisation	Mathematization	ترويض
Métamathématiques	Metamathematics	رياضيات فوقية

ـ ز ـ

Groupe	Group	زمرة
Groupe abélien	Abelian Group	زمرة آبلية
Groupe commutatif	Commutative Group	زمرة تبادلية

ـ س ـ

Projection	Projection	إسقاط
Cohérence	Soundness	سلامة دلالية
Axiomatique	Axiomatic	تسليمي
Méthode axiomatique	Axiomatic Method	تسليمية: طريقة ـ
Axiome	Axiom	مسلمة (أو بديهية)
Axiomatisation	Axiomatization	مسلمي: تنسيق ـ
Echelle argumentative	Argumentative Scale	سُلَّم حجاجي
Expression bien formée	Well-formed formula	سليمة تركيبيا: عبارة ـ
Co-texte	Co-text	سياق

ـ ش ـ

Treillis	Lattice	شبكة
Groupoïde	Groupoïd	شبه زمرة
Paraphrase	Paraphrase	تشارح

Conditionnel réel	Factual Conditional	شرط إني (أو واقعي)
Conditionnel irréel	Counterfactual Conditional	شرط لَوِي (أو امتناعي)
Morphisme	Morphism	تشكيل
Monomorphisme	Monomorphism	تشكيل مباينة حافظ
Epimorphisme	Epimorphism	تشكيل إحاطة
Homomorphisme	Homomorphism	تشكيل مشابهة
Isomorphisme	Isomorphism	تشكيل مطابقة (أو تشاكل)

ـ ص ـ

Entier	Integer	صحيح: عدد ـ
Vrai simultanément	Simultaneously True	متصادق
Minorant	Lower Bound	صاغر
Type de similarité	Similarity Type	صنف تشابهي
Formalisme	Formalism	صورية
Formalisation	Formalization	تصوير

ـ ض ـ

Enthymème	Enthymeme	ضمير (أو قياس ـ)
Implicitation	Implicitation	إضمار
Implicite	Implicit	مضمر (أو ضمني)
Inclusion ensembliste	Set Inclusion	تضمن مجموعي

ـ ط ـ

Application	Mapping	تطبيق
Libre	Free	مطلق: متغير ـ

ـ ظ ـ

Transparence	Transparency	ظهور: ـ دلالي
Argument explicite	Explicit Argument	ظهير

Explicitation	Explicitation	إظهار
Explicite	Explicit	مُظْهَر (أو صريح)

ـ ع ـ

Polyphonie	Polyphony	تعدد الأصوات
Dénombrable	Denumerable	معدود: مجموعة ـ
Nondénombrable	Nondenumerable	غير معدود: مجموعة ـ
Cardinalité	Cardinality	عَـدِّية
Transivité	Transitivity	تعدية (أو تَعَدٍّ)
Section	Meet	عطف
Codage	Codage	عقد الخبر
Converse	Converse	معكوس
Contraposition	Contraposition	عكس النقيض
Réflexif	Reflexive	انعكاس
Irréflexif	Irreflexive	لا انعكاس
Relation binaire	Two-place Relation	علاقة اثنانية
Incohérent	Unsound	اعتلال

ـ غ ـ

Inclusion ensembliste	Set Inclusion	استغراق (أو تضمن مجموعي)
Cltôure	Closure	انغلاق
Plongement	Embedding	غَمْسٌ
Plongement élémentaire	Elementary Embedding	غمس أَوَّلي

ـ ف ـ

Classe	Class	فئة
Classe argumentative	Argumentative Class	فئة حجاجية
Classe d'équivalence	Equivalence Class	فئة تكافئية
Acte locutoire	Locutionary Act	فعل كلامي
Acte illocutoire	Illocutionary Act	فعل تكلمي

Acte perlocutoire	Perlocutionary Act	فعل تكليمي
Théorie des actes de langage	Speech Acts Theory	أفعال لغوية: نظرية ـ

ـ ق ـ

Correspondance	Correspondence	مقابلة
Connexité	Connexity	اقتران
Restriction	Restriction	قصر
Maximal	Maximal	قُصْوي: حد ـ
Affirmation	Assertion	قضاء (أو جَزْم)
Présupposition	Presupposition	اقتضاء
Proposition	Sentence	قضية
Calcul de propositions	Sentence Calculus	قضايا: حساب الـ ـ
Coupure	Cut	قطع
Catégoricité	Categoricity	قطعية مطلقة
K-catégoricité	K-categoricity	قطعية مقيدة (أو قطعية خائية: خ رمز لعدية مخصوصة)
Intersection	Intersection	تقاطع
Permutation	Permutation	قلب
Inverse	Inverse	مقلوب
Interprétation à trois valeurs	Three-valued Interpretation	تقويم ثَلاثي (بفتح الثاء الأولى)
Interprétation à deux valeurs	Two-valued Interpretation	تقويم اثناني
Contexte	Context	مقام

ـ ك ـ

Majorant	Upper Bound	كابر
Faux simultanément	Simultaneously False	متكاذب
Procédé récursif	Recursive Procedure	تكرارية: طريقة ـ
Equivalence	Equivalence	تكافؤ
Equivalence élémentaire	Elementary Equivalence	تكافؤ أولي

ـ ل ـ

Cohérence	Coherence	التئام
Cohésion	Cohesion	التحام
Implication logique	Logical Implication	لزوم منطقي
Implication formelle	Formal Implication	لزوم صوري
Implication faible	Weak Implication	لزوم أضعف
Implication forte	Strong Implication	لزوم أقوى
Equivalence logique	Logical Equivalence	تلازم
Implicature conversationnelle particularisée	Particularized Conversational Implicature	استلزام تخاطبي مُخَصَّص
Implicature conversationnelle généralisée	Generalized Conversational Implicature	استلزام تخاطبي مُعَمَّم
Implicature de proposition conversationnelle	Conversational Clausal Implicature	استلزام تخاطبي جُمْلِي
Métalangage	Metalanguage	لغة فوقية (أو لغة اللغة)

ـ م ـ

Extension	Extension	ماصَدق
Codomaine	Range	مدى : ـ العلاقة
Idéal	Ideal	مثال بَدَلي
Filtre	Filter	مثال عَطْفي
Représentation	Representation	تمثيل
Absorption	Absorption	امتصاص
Distingué	Distinguished	متميز : عنصر ـ

ـ ن ـ

Adéquat	Adequat	مناسب
Système	System	نسق
Système Formel	Formal System	نسق صوري

Systématisation	Systematization	تنسيق: ـ صوري
Systématique	Systematic	تنسيقي
Expansion	Expansion	نشر
Demi-groupe	Semi-Group	نصف زمرة
Monoïde	Monoïd	نصف زمرة واحدي
Logique déviante	Deviant Logic	منطق منحرف
Logique floue	Fuzzy Logic	منطق مشتبه
Logique épistémique	Epistemic Logic	منطق معرفي
Métalogique	Metalogic	منطق فوقي (أو منطق المنطق)
Logique modale	Modal Logic	منطق موجّه
Symétrie	Symmetry	تناظر
Asymétrie	Asymmetry	لاتناظر
Anti-symétrie	Anti-symmetry	مخالفة التناظر
Symétrique	Symmetrical	نظير
Contre-exemple	Counter-exemple	نقض
Modèle	Model	نموذج
Modèle premier	Prime Model	نموذج أول
Théorème de compacité	Compactness Theorem	تناه (أو تراصّ): مبرهنة الـ
Infini	Infinite	لاتناه

ـ و ـ

Union	Union	اتحاد
Monadique	Monadic	واحدي
Unicité	Unicity	وحدانية
Distributivité	Distributivity	توزيع
Parallélisme Sémantico-syntactique	Semantico-Syntatic Parallelism	تواز تركيبي دلالي
Extension	Extension	توسيع
Consistence	Consistency	اتساق

Conjonction	Conjunction	وصل
Topologie	Topology	موضعيات
Suite	Sequence	متوالية
N-uplet	N-uple	متوالية نونية

المراجع

1 ـ المراجع العربية

أرسطوطاليس: [1967]، **فن الشعر**، تحقيق شكري محمد عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة.

أرسطوطاليس: [1980]، **التحليلات الثانية، منطق أرسطو**، الجزء الثاني، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان.

أرسطوطاليس: [1979]، **الخطابة**، الترجمة العربية القديمة، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان.

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق أبو اليزيد العجمي، مطابع الوفاء، المنصورة، مصر.

الأعسم، عبد الأمير: [1989]، **المصطلح الفلسفي عند العرب**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

الآمدي، سيف الدين: [1980]، **الإحكام في أصول الأحكام**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

أنيس، إبراهيم: [1966]، **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة.

الباقلاني، أبو بكر: [1907]، **كتاب التمهيد**، تحقيق ونشر الأب مكارثي، بيروت.

البخاري، عبد العزيز: [1994]، **كشف الأسرار عن أصول فخر الدين البزدوي**، ضبط وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان.

بدوي، أحمد طبانة: [1962]، **البيان العربي**، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

بدوي، عبد الرحمن: [1963]، **مؤلفات ابن خلدون**، دار المعارف، القاهرة.

البغدادي، أبو البركات: [1357هـ]، **الكتاب المعتبر في الحكمة**، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن.

البصري، أبو الحسين: [1964-1965]، **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، دمشق.

أبو البقاء، أيوب: [1992]، **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

التهانوي، محمد علي: [1969]، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي، القاهرة.

التوحيدي، أبو حيان: [1929]، **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، مصر.

التوحيدي، أبو حيان: [1981]، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

التوحيدي، أبوحيان: [؟]، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت.

ابن تيمية، تقي الدين: [؟]، **كتاب الرد على المنطقيين**، مقدمة السيد سليمان الندوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

ابن تيمية، تقي الدين: [؟]، **نقض المنطق**، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرازق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

الجاحظ، أبو عثمان: [1940]، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة.

الجرجاني، أبو الحسن: [1971]، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، تونس.

الجرجاني، عبد القاهر: [1969]، **دلائل الإعجاز**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، القاهرة.

الجرجاني، عبد القاهر: [1978]، **أسرار البلاغة**، تحقيق السيد محمد رشيد رضا، بيروت.

الجويني، أبو المعالي: [1950]، **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر.

الجويني، أبو المعالي: [1969]، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، منشأة المعارف، الاسكندرية .

الجويني، أبو المعالي: [1979]، **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة.

حسب الله، علي: [1964]، **أصول التشريع الإسلامي**، الطبعة الثانية، دار المعارف بمصر.

ابن حزم، أبو محمد علي: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، الجزء الثالث، 1981، والجزء الرابع، 1983.

ابن حزم، أبو محمد علي: [1978]، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، مكتبة عاطف، الطبعة الأولى، القاهرة.

ابن خلدون، عبد الرحمن: [1951]، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

ابن خلدون، عبد الرحمن: [1956]، **المقدمة**، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت.

الدريني، فتحي: [1976]، **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دار الكتاب الحديث، الطبعة الأولى، دمشق.

دنيا، سليمان: [؟]، **الحقيقة في نظر الغزالي**، دار المعارف، الطبعة الثالثة، مصر.

الرازي، فخر الدين محمد [1408هـ ـ 1988م]، **المحصول في علم الفقه**، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

ابن رشد، أبو الوليد: [1932]، **كتاب تلخيص المقولات**، تحقيق موريس بويج، المكتبة الكاثوليكية، بيروت.

ابن رشد، أبو الوليد: [1967]، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت.

ابن رشد، أبو الوليد: [1971]، **تهافت التهافت**، تحقيق سليمان دنيا، القسمان الأول والثاني، دار المعارف، الطبعة الثانية، مصر.

ابن رشد، أبو الوليد: [1982]، **تلخيص منطق أرسطو**، المجلد الثاني، تحقيق جيرار جهامي، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان.

ابن رشد، أبو الوليد: [؟]، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، القاهرة.

ابن رشد، أبو الوليد: [؟]، **تلخيص الخطابة**، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، لبنان.

ريشر، نيقولا: [1985]، **تطور المنطق العربي**، ترجمة محمد مهران، دار المعارف، القاهرة.

الزركشي، بدر الدين: [1980]، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المجلد الثالث، دار الفكر، القاهرة.

الساوي، زين الدين: [1993]، **البصائر النصيرية في علم المنطق**، ضبط رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان.

السرخسي، أبو بكر: [1973]، **أصول السرخسي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

السكاكي، أبو يعقوب: [1983]، **مفتاح العلوم**، ضبط نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

السمهودي، نور الدين: [؟]، **إيضاح البيان لمن أراد الحجة من ليس في الإمكان أبدع مما كان**، مخطوط الخزانة العامة، قسم الوثائق، الرباط، رقم د301.

ابن سينا، أبو علي: [1959]، **كتاب المقولات**، تحقيق الأب قنواتي ومحمود الخضيري وفؤاد الأهواني، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي: [1960]، **الإشارات والتنبيهات**، شرح نصير الطوسي، القسم الأول، دار المعارف بمصر، القاهرة.

ابن سينا، أبو علي: [1985]، **كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، تحقيق ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

ابن سينا، أبو علي: [1982]، **منطق المشرقيين**، دار الحداثة، بيروت، لبنان.

السيوطي، جلال الدين: [؟]، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، دار الكتب العلمية، بيروت.

السيوطي، جلال الدين: [؟]، **تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان**، مخطوط الخزانة العامة، قسم الوثائق، الرباط، رقم د991.

الشاطبي، أبو إسحاق [1395هـ ـ 1975م]، **الموافقات في أصول الشريعة**، ضبط محمد عبد الله دراز، الجزء الثالث، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية، مصر.

الشوكاني، محمد بن علي [1412هـ ـ 1996م]، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدوي، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان.

شوقي، ضيف: [1965]، **البلاغة تطور وتاريخ**، القاهرة.

صالح، محمد أديب: [1983]، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان.

ابن طملوس، أبو الحجاج: [1916]، **المدخل لصناعة المنطق**، المطبعة الأبيرقه، مجريط.

طه عبد الرحمن: [1983]، **المنطق والنحو الصوري**، دار الطليعة، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1986]، **«من الجدل المحمود إلى علم المناظرة فإلى علم الاعتقاد»**، الدروس الحسنية الرمضانية، سنة 1405هـ، منشورات وزارة الأوقاف.

طه، عبد الرحمن: [1987]، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب.

طه، عبد الرحمن: [1994]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه، عبد الرحمن: [1995]، **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

الطوسي، علاء الدين: [1983]، **تهافت الفلاسفة**: تحقيق رضا سعاده، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [؟]، **أساس القياس**، مخطوط خزانة بشير آغا، السليمانية (تركيا)، مجموع رقم 650، الورقات 178ـ 201.

الغزالي، أبو حامد: [1959]، **القسطاس المستقيم**، تحقيق فكتور شلحت اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1966]، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، مصر.

الغزالي، أبو حامد: [1964]، **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1966]، **محك النظر في المنطق**، دار النهضة الحديثة، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1966]، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الرابعة، مصر.

الغزالي، أبو حامد [1391هـ ـ 1971م]، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي، مصر.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، القاهرة.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، دار الآفاق، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1979]، **كتاب الأربعين في أصول الدين**، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1983]، **جواهر القرآن ودرره**، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1986]، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء 1، الحكمة في مخلوقات الله عز وجل، مدراج السالكين، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1986]، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء 3: **القسطاس المستقيم، منهاج العارفين، الرسالة اللدنية، فيصل التفرقة، أيها الولد**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1986]، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء 4: **مشكاة الأنوار، رسالة الطير، الرسالة الوعظية، إلجام العوام عن علم الكلام، المضنون به على غير أهله، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1413هـ ـ 1993م]، **أساس القياس**، تحقيق فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض.

الغزالي، أبو حامد: [؟]، **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [؟]، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

فاخوري، عادل: [1980]، **منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث**، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

فاخوري، عادل: [1985]، **علم الدلالة عند العرب**، دار الطليعة، بيروت، لبنان.

فاخوري، عادل: [1989]، «الاقتضاء في التداول اللساني»، مجلة عالم الفكر، المجلد 20، العدد 3 ، اكتوبر-دجنبر.

الفارابي، أبو نصر: [1968]، **إحصاء العلوم**، تحقيق عثمان أمين، مكتبة الانجلوالمصرية، الطبعة الثالثة، القاهرة.

الفارابي، أبو نصر: [1970]، **كتاب الحروف**، دار المشرق، بيروت.

الفارابي، أبونصر: [1983]، **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت.

القرافي، شهاب الدين: [1393هـ ـ 1973م]، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الفكر، القاهرة.

القزويني، الخطيب جلال الدين: [1970]، **شرح التلخيص في علوم البلاغة**، تحقيق محمد هاشم دويدري، دمشق.

القزويني، الخطيب جلال الدين: [1975]، **الإيضاح**، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، الطبعة الرابعة، بيروت.

الماوردي، أبو الحسن : [؟]، **أدب الدنيا والدين**، تحقيق مصطفى السقا، دار الفكر، ، القاهرة.

ابن المبارك، سيدي أحمد: [؟]، **الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ**، دار العلم للجميع.

مدكور، إبراهيم بيومي: [1971]، **في اللغة والأدب**، دار المعارف بمصر.

المراكشي، عبد الواحد: [1978]، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، دار الكتاب، الطبعة السابعة، الدار البيضاء.

مطلوب، أحمد: [1973]، **عبد القاهر الجرجاني، بلاغته ونقده**، بيروت.

النشار، علي سامي: [1978]، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار المعرفة، الطبعة الرابعة، القاهرة.

ابن وهب، أبو الحسن إسحاق: [1969]، **البرهان في وجوه البيان**، تحقيق حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة.

ابن الهمام، كمال الدين: [؟]، **المسامرة بشرح المسايرة**، مطبعة السعادة، مصر.

ابن الهمام، محمد: [1947]، **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، مطبعة السعادة، مصر.

هويدي، يحيى: [1972]، **دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية**، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة.

وافي، علي عبد الواحد: [1973]، **عبقريات ابن خلدون**، دار عالم الكتب، القاهرة.

2 ـ المراجع الأجنبية

ADAMS, Robert: [1972], "Must God Create The best?", **The Philosophical Review**, 81, pp. 317-331.

AGGAZI, Evandro: [1981], **Modern logic, A survey**, D. Reidel Publishing Compagny, Dordrecht.

ANSCOMBRE, J. C.: [1973], "Même le roi de France est chauve", **Communications**, 20, Edit. de Seuil, Paris pp. 40-82.

ANSCOMBRE, J. C.: [1975], "Il était une fois une princesse aussi belle que bonne I", **Semantikos**, vol. 1, N° 1, pp. 1-28.

ANSCOMBRE, J. C.: [1976], "Il était une fois une princesse aussi belle que bonne II", **Semantikos**, vol. 1, N° 2, pp. 1-26.

ARISTOTE: [1965], **Les Topiques**, Livres I-VIII, Vrin, Paris.

AUSTIN, J.L: [1962], **How to do Things with Words**, Oxford University Press, Oxford.

BADIOU, Alain: [1979], **Le concept de modèle**, éditions F. Maspero, Paris.

BARTH, E. and MARTENS,J.L.(eds.): [1982], **Argumentation: Approaches to Theory Formation** , John Benjamins B.V., Amsterdam.

BARTH, E. and KRABBE, E.C.W : [1982], **From Axiom to Dialogue** , A Philosophical Study of Logics and Argumentation, De Gruyter, Berlin.

BELL. J and MACHOVER, M.: [1977], **A course in Mathematical Logic**, North-Holland Publishing Compagny, Amsterdam .

BEVER, KATZ et LANGEODOEN: [1976], **An Integrated Theory of Linguistic Ability**, The Harvester Press limited, Sussex England.

BLACK, M.: [1962], **Model and Metaphors**, Cornell University Press, Ithaca, N.y.

BLACK, Max: [1970], **Margins of Precision**, Cornell University Press, London.

BLUMENFELD, David: [1975], "Is the Best Possible World Possible?", **Philosophical Review**, 84, pp. 163-177.

BOREL, Marie-Jeanne: [1978], **Discours de la logique et logique du discours**, Editions L'âge de l'homme, Lausanne.

BOUDON, R.: [1968], **A quoi sert la notion de "structure"?**, Gallimard, Paris.

BOURBAKI, N.: [1970], **Théorie des ensembles**, Hermann, Paris.

BRIDGE, J.: [1977], **Beginning Model Theory**, Clarendon Press, Oxford .

BROWN, G.et YULE, G.:
[1983], **Discourse analysis**, Cambridge University Press, Cambridge.

CARLSON, L.: [1984], **Dialogue Games , An Approach to Discourse Analysis,** Reidel Publishing Compagny, Dordrecht.

CASANOVA, Gaston: [1967], **L'algèbre de Boole**, Presses universitaires de France, Paris.

McCAWLEY, James D.: [1981], **Everything that Linguistics have Always Wanted to Know about Logic**, Basil Blackwell, Oxford.

CHIERCHIA , G. et McCONNELL-GINET,S.:
[1990], **Meaning and Grammar**, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Massachusetts.

COLE, Peter (ed.): [1978], **Pragmatics** in **Syntax and semantics**, vol.9, Academic Press, New York.

COLE, Peter and MORGAN, Jerry, L. (eds.):
[1975], **Speech acts,** in **Syntax and semantics**, vol.3, Academic Press, New York.

COPI, I. M.: [1973], **Symbolic Logic**, 4th Ed., New York.

COSNIER, Jacques et GELAS, Nadine:
[1988], **Echanges sur la conversation**, Editions du CNRS, Paris.

COSNIER, J. et KERBRAT-ORECCHIONI:
[1987], **Décrire la conversation**, Presses universitaires de Lyon.

CRUSE, D. A. [1986], **Lexical Semantics**, Cambridge University Press, Cambridge.

CURRY, B. H.: [1976], **Foundations of Mathematical Logic**, Dover Publications, New York.

DASCAL, M: [1982], **Dialogue, An interdisciplinary Approach** , John Benjamins, Amsterdam.

DISPAUX, Gilbert: [1984], **La logique et le Quotidien**, Les éditions de minuit, Paris.

DOPP, Joseph: [1967], **Notions de logique formelle**, Publications universitaires de Louvain, Louvain.

DRANGE, T.: [1966], **Type Crossing**, Mouton and Co. The Hague.

DUCROT, Oswald: [1972], **Dire et ne pas dire**, Collection Savoir, Hermann, Paris.

DUCROT, O.: [1973],"Les échelles argumentatives" dans **La preuve et le dire** , ed. Repères-mame.

DUCROT, O.: [1983], "Opérateurs argumentatifs et visée argumentative", **Cahiers de linguistique française**, 5, Genève.

DUCROT, O., et ANSCOMBRE, J. C.:
[1972], "l'argumentation dans la langue", **Langages**, 42, pp. 5-27.

DUCROT, O., et ANSCOMBRE, J. C.:
[1978], "Echelles implicatives, échelles argumentatives et lois de discours", **Semantikos**, vol. 2, pp. 43-65.

DUCROT, O., et ANSCOMBRE, J. C.:
[1978], "Lois logiques et lois argumentatives", **Le français moderne**, vol. 46, pp. 347-357.

DUCROT, O., et ANSCOMBRE, J. C.:
[1979], "Lois logiques et lois argumentatives (suite)", **Le français moderne**, vol. 47, pp. 35-52.

EMEREN Van F. and R. GROOTENDORST:
[1984], **Speech Acts in Argumentative Discussions**, Foris Publications, Dordrecht-Holland.

EEMEREN, F.H.Van., GROOTENDORST, R., BLAIR, J.A. and WILLARD, Ch.A. (eds.):
[1987], **Argumentation**, Proceedings of the Conference on Argumentation, 1986, 3 vol., Foris Publications, Dordrecht.

ENDERTON, H. B.: [1972], **A Mathematical Introduction to Logic**, Academic Press, Inc., New York.

AL FARABI: [1968], **Le kitâb Al-Hatâba**, Traduction Française de Jacques LANGHADE, Imprimerie catholique, Beyrouth.

FAUCONNIER, G.: [1975], "Pragmatic Scales and Logical Structure", **Linguistic Inquiry**, VI, 3, pp. 353-375.

FAUCONNIER, G.: [1975], "Polarity and the Scale Principle", **Chicago linguistic Society**, II, pp. 189-199.

FAUCONNIER, G.: [1976], "Remarques sur la théorie des phénomènes scalaires", **Semantikos**, vol. 1, N° 3, pp. 13-36.

FAUCONNIER, G.: [1977], "Polarité syntaxique et sémantique", **Linguisticae Investigationes**, I, pp. 1-13.

FAUCONNIER, G.: [1977], "Implication Reversal in Natural Language", in GUENTHNER and SCHMIDT (ed.): **Formal Semantics and Pragmatics for Natural Language**, Reidel, pp. 58-69.

FAUCONNIER, G.: [1980], "Pragmatic Entailment and Questions", in SEARLE and KIEFER, **Speech Act Theory and Pragmatics**, Reidel, pp. 57-69.

FAURE, Robert and HEURGON, Edith:
[1971], **Structures ordonnées et algèbre de Boole**, Gauthier-villars, Paris.

FISHER, Alec: [1988], **The Logic of Real Arguments**, Cambridge University Press, Cambridge.

FREY, L. : [1978], "Sur des pensers anciens... Analogies et préférences", dans **Mathématiques et sciences humaines**, N° 69, p. 5-25.

FUCHS, Catherine [1982], **La paraphrase**, Presses Universitaires de France, Paris.

GANDY, R.: [1973], "Structure in Mathematics" in D. Dobey (ed): **Structuralism**, Clarendon Press, Oxford, pp. 138-135.

GAZDAR, Gerald: [1979], **Pragmatics**, Academic Press, New York.

GENTZEN, Gerhard: [1955], **Recherches sur la déduction logique**, traduction de R. FEYS et J. LADRIERE, Presses universitaires de France, Paris.

GOODY, Esther, N.: [1978], **Questions and Politeness**, Cambridge University Press.

GOVIER, Trudy: [1987], **Problems in Argument Analysis and Evaluation**, Foris Publications, Dordrecht-Holland.

GOVIER, Trudy: [1988], **A Practical Study of Argument**, Wadsworth Publishing Compagny, Belmont, California.

GRICE, H.P.: [1975],"Logic and Conversation" In COLE, P. and MORGAN, J.L.(eds.): **Syntax and Semantics 3: Speech Acts** , Academic Press, New York, pp. 41-58.

GRICE, H.P.: [1978], "Further Notes on Logic and Conversation" in COLE, Peter: **Pragmatics** in **Syntax and Semantics** , vol. 9, Academic Press, New York, pp. 113-127.

GRIZE, J-B: "Logique et Algèbre de Boole" dans **Mathématiques et sciences humaines**, (Revue), N°: 14, pp. 9-21.

GRIZE, J.B: [1976], **Matériaux pour une logique naturelle**, "Travaux du Centre des Recherches Sémiologiques de l'Université de Neuchâtel", N° 29.

GRIZE, J.B (ed.): [1982], **Logique naturelle du raisonnement**, "Travaux du Centre des Recherches Sémiologiques de l'Université de Neuchâtel", N° 41.

GROENENDJK, J.A.G, JANSEEN, T.M.V. and STOKHOFF, M.B.J.:
[1981], **Formal Methods in the study of Language**, Mathematisch Centrum, Amsterdam .

GUETHNER, F.: [1975], "On The Semantics of Metaphor", **Poetics**, 4, p.199-220.

HAAK, S.: [1978], **Philosophy of Logics**, Cambridge university Press, Cambridge.

HABERMAS, Jürgen: [1986], **Morale et communication,** Editions du Cerf.

HINTIKKA, J. and KULAS, J.:
[1983], **The Game of Language** , Reidel, Dordrecht.

HODGES, W.: [1977], **Logic**, Cox and Wyman Ltd, London.

HODGES, W.: [1986], "Truth in Structure", **Proceedings of the Aristotelian Society XXXVI**, pp. 135-150.

HORN, L.: [1972], **On the Semantic Properties of Logical Operators in English**, Indiana Linguistic Club.

JACQUES, F.: [1979], **Dialogues, Recherches logiques sur le dialogue**, P.U.F., Paris.

JACQUES, F.: [1985], **L'Espace logique de l'interlocution** , P.U.F., Paris.

JAYEZ, Jacques: [1988], **L'inférence en langue naturelle**, Hermes, Paris.

KEMPSON, Ruth M.: [1975], **Presupposition and The Delimitation of Semantics**, Cambridge University Press, Cambridge.

KERBRAT - ORECCHIONI, Catherine:
[1986], **L'implicite**, Armand Colin, Paris.

KLEENE, S.C.: [1974], **Introduction to Meta-mathematics**, North-Holland Publishing Compagny, Amsterdam .

KNEALE, William and KNEALE Martha:
[1978], **The Development of Logic**, Clarendon Press, Oxford.

KREISEL, G. et KRIVINE, J.L.:
[1967], **Eléments de logique mathématique**, Dunod, Paris.

LADRIERE, J.: [1957], **Les limitations internes des formalismes**, Gauthier-Villars, Paris .

LAKOFF, Robin: [1973], "The Logic of Politeness: or, Minding Your P's and Q's", in **Papers from The Ninth Regional Meeting Chicago Linguistic Society**, Chicago.

LAPPIN, S.: [1981], **Sorts, Ontology and Metaphor, The Semantics of Sortal Structure**, Walter de Gruyter, Berlin.

LEECH, Geoffrey: [1980], **Explorations in Semantics and Pragmatics**, John Benjamins, Amsterdam.

LEIBNIZ, Gottfried W.: [1969], **Essais de théodicée**, Chronologie et Introduction par J. Brunschwing; Garnier- Flammarion.

LEVINSON, C.S.C.: [1983], **Pragmatics** , Cambridge University Press, Cambridge.

LEWIS, David: [1973], **Counterfactuals**, Basil Blackwell, Oxford.

LEWIS, David: [1986], **On The Plurality of Worlds**, Basil Blackwell, Oxford.

LORENZEN, P. and LORENZ ,K . : [1978], **Dialogische Logik** , Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstad.

LOUX, Michael, J. (edit): [1979], **The Possible and the Actual**, Cornell University Press, Ithaca.

LYCAN, William, G.: [1984], **Logical Form in Natural Language**, The Massachussets Institute of Technology, Cambridge.

LYONS, John: [1977], **Semantics**, Cambridge University Press, Cambridge.

MACK, D.: [1975], "Metaphoring as Speech Act: Some happiness Conditions for Implicit Smiles and Simple Metaphors", **Poetics**, 4, pp. 221-256.

MACKIE, J. L.: [1974], **The Cement of the Universe, A Study of Causation**, Clarendon Press, Oxford.

MARANHAO, Tullio (ed.):
[1990],**The Interpretation of Dialogue**, The University of Chicago Press, Chicago.

MARTIN, Robert [1976], **Inférence, antonymie et paraphrase**, Librairie C. Klincksieck, Strasbourg.

MARTIN, ROGER: [1964], **Logique contemporaine et formalisation**, Presses Universitaires de France, Paris.

MARTINICH, A.P.: [1984], **Communication and Reference**, de Gruyter, Berlin.

MATES, Benson: [1968], "LEIBNIZ on Possible worlds"; **Logic, Methodology and Philosophy of Science**, vol 3, Amsterdam , pp. 507-529.

MENDELSON, Eliott: [1964], **Introduction to Mathematical Logic**, Van Nostrand Reinhold Compagny (V.N.R), London.

MOESCHLER, Jacques: [1989], **Modélisation du dialogue**, Hermes, Paris.

MONTAGUE, Richard: [1974], **Formal Philosophy**, Yale University Press, London.

MORDECHAY, S. (Edit.):
[1983], **ULCA, Working Papers in Semantics**, Univesity of California, Los Angeles.

MOULOUD, Noël: [1965], **Les structures, la recherche et le savoir**, Payot, Paris.

MOULOUD, Noël: [1969], **Langage et structures**, Payot, Paris.

PERELMAN, Ch. et OLBRECHTS-TYTECA, L:
[1970], **Traité de l'argumentation** , éditions de l'Institut de Sociologie, Université libre de Bruxelles, Bruxelles, deuxième édition.

PIAGET, J.: [1967], **Logique et connaissance scientifique**, Encyclopédie de la pléade, Paris.

PLANTINGA, Alvin: [1978], **The Nature of Necessity**, Clarendon Library of logic and philosophy, Oxford.

POLLOCK, John, L.: [1984], **The Foundations of Philosophical Semantics**, Princeton University Press, Princeton.

PRIOR, A.N.: [1962], **Formal Logic**, Clarendon Press, Oxford, Second edition.

QUEYSANE, Michel et DELACHET, André:
[1969], **L'algèbre moderne**, Presses universitaires de France, Paris.

QUINE, W.V.: [1975], **Philosophie de la logique**, traduction de J. LARGEAULT, Aubier, Paris.

RESCHER, Nicholas: [1975], **A Theory of Possibility**, Basil Blackwell, Oxford.

ROGERS, A., WALL, Band MURPHY, J.R.(eds.):
[1977], **Proceedings of The Texas Conference on Performatives, Presuppositions and Implicatures**, Center for Applied Linguistics, Virginia.

SAPIR, E.: [1968], **Linguistique**, édit. de Minuit, pp. 207-247

SCRIVEN, Michael: [1976], **Reasoning**, McGraw-Hill Book Compagny, New York.

SEARLE, J.R.: [1980], **Speech Acts, An Essay in The Philosophy of Language**, Cambridge University Press, Cambridge.

SEARLE, J.R.: [1983], **Intentionality, An Essay in The Philosophy of Mind**, Cambridge University Press, Cambridge.

SHOENFIELD, Joseph R.:
[1967], **Mathematical Logic**, Addison-Wesley Publishing Compagny, London.

SOSA, Ernest (edit.): [1975], **Causation and Conditionals**, Oxford University Press.

SPERBER, Van and WILSON, Deirdre :
[1986], **Relevance, Communication and Cognition**, Basil Blackwell, Oxford.

TAHA, Abderrahman: [1979], **Langage et philosophie, essai sur les structures linguistiques de l'ontologie**, Publication de la Faculté de Rabat, Imprimerie de Fédala.

TAHA, Abderrahman: [1985], **Essai sur les logiques des raisonnements argumentatifs et naturels**, Thèse de doctorat d'état es-lettres et sciences humaines, Université de Paris-Sorbonne, Paris IV.

TAHA, Abderrahman: [1987], "Arab Dialectians on Rational Discussion", **Proceedings of International Conference on Argumentation,** Juin 3-6, 1986, Amsterdam, Foris publications, Dordrecht.

THOMASON, R.H.: [1972], "A Semantic Theory of Sortal Incorrectness", **Journal of Philosophical Logic**, 1, 209-258.

TOULMIN, S.: [1974], **The Uses of Argument** , Cambridge University Press, Cambridge, troisième édition.

TOULMIN S., RIEKER. et JANICK A.: [1979], **An Intoduction to Reasoning,** Macmillan Publishing Co., New York.

VAN DALEN, D.: [1983], **Logic and Structure**, Springer, Verlag, Berlin.

VAN FRAASSEN, C. Bas: [1971], **Formal Semantics and Logic**, The Macmillan Compagny, New York.

VAN FRAASSEN, B.C.: [1967], "Meaning Relations Among Predicates", **Noûs**, 1, p.161-179.

VAN FRAASSEN, B.C.: [1969], "Meaning Relations And Modalities", **Noûs**, 3, p.155-167.

WALTON, Douglas N.: [1989], **Informal Logic**, Cambridge University Press, Cambridge.

WALTON, D.N.: [1984], **Logical Dialogue-Games and Fallacies** , University Press of America, Lanham.

WARDHAUGH, Ronald: [1986], How Conversation Works, Basil Blackwell, Oxford.

WILSON, Deirdre: [1975], **Presuppositions and Non-Truth-Conditional Semantics**, Academic Press, London.

WOLFRAM, Sybil: [1989], **Philosophical Logic**, Routledge, London.

ZUBER, Richard [1989], **Implications [illegible] dans les langues naturelles,** éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

اللسان و الميزان
أو
التكوثر العقلي

د. طه عبد الرحمن

لقد حقق «علم المنطق» و «علم اللغة» في هذا القرن من التطور في مناهجهما ونتائجهما، دقة وسَعَةً، ما لا نجد له نظيراً في تاريخهما الطويل، وذلك لدخول هذين العلمين في الازدواج بالرياضيات.

ولا يخفى أن القارىء العربي هو اليوم إلى معرفة التداخل بين هذه العلوم الثلاثة أحوج منه إلى معرفة كل واحد منها على حدة.

فيأتي هذا الكتاب ليقف وقفة خاصة على هذا التداخل، مظاهرَ وفوائدَ، وذلك في مسألة تُعَد الأصل الجامع بين هذه العلوم، وهي: «الدليل»، فيبحث على التفصيل في مكوناته الثلاثة، وهي: «البنية» و «المضمون» و «الاستعمال»، مقارناً بين نوعَيْه الأساسيين، وهما: «الدليل الطبيعي» و «الدليل الصناعي»، كما يستعمل في كل هذا منهجية علمية متفردة تتسع لأنفع مكتسبات الحداثة وأرسخ مقتضيات الأصالة، متوصلاً إلى نتائج تُراجِع ما تواتر من أحكام بصدد هذين الضربين من الاستدلال.

فليس الأصل في الكلام هو اللفظة ولا هو الجملة، وإنما هو الدليل، فيكون كل قول طبيعي، على خلاف القول الصناعي، عبارة عن دليل قائم بذاته، ظاهراً كان أم خفياً؛ وكل دليل طبيعي، على عكس الدليل الصناعي، ينبني على الإضمار قَدْرَ انبنائه على التصريح، ويوجب التعاملَ الأخلاقي على قدر إيجابه التواصل الإعلامي، ويتوسل بالمجاز والاستعارة بمقدار توسله بالحقيقة والاصطلاح.

ولا يكتفي هذا الكتاب بالنتائج العلمية التي حصَّلها، بل يوردها في سياق فلسفة تَخْتَصُّ بما طابق معناه معنى الدليل، وهو «العقل»، فيرى فيه لا ذاتاً منفصلة، وإنما فعلاً متصلاً، ولا يحصره في أطوار متعاقبة، وإنما يجعل له أدواراً متزامنة ولا يوقفه على مرتبة واحدة، وإنما يُنزله مراتب متفاوتة، فيكون عقل الواحد منا عقولاً كثيرة كما تكون فاعلية الفرد الواحد منا أفعالاً متعددة.

ولما كان هذا العمل تتداخل فيه معارف ووسائل مختلفة: منطقية ولسانية ورياضية وبلاغية وأصولية وفلسفية، فإن قُرّاءه ينبغي أن لا يحدهم اختصاص معلوم ولا أن يقيدهم اعتبار مخصوص دون طلب ضالتهم فيه والوقوف على ما تفرد به.


المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص . ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب